٥٠٧

قاعاني
كتاب منصور شرح المغنى
بخط ملا قريمي

انتظم في سلك ملك الحقير
يحيى زكريا عفي عنهما

الشارح ابو محمد منصور بن احمد ابن زيد المؤارزبي
القاآني في حل انه نظم ارجوزة في مناسك الحج
قال الذهبي مومن الاعلام توفي سنة خمس وسبعين واربعمائه
قلت بكذا في النسخة التي رانيتها لكنه غلط والظاهر انه يكون
سبعمائه بدل اربعمائه لان الخبازي توفي في حدود
السبعمائه والظاهر تأخر الشارح عنه
محمد نبه العلم لله شكر
زاده عفي عنه

بسم الله الرحمن الرحيم وبفضله نستعين

باب الامر قدم الشيخ رحمه الله باب الامر والنهي على سائر الابواب اعتناء بشأنهما لانهما مدار التكليف
وبهذا الكتاب بيان اصول الفقه الذي يبحث فيه عن احوال المكلفين من حيث يصح وتفسد وتحل وتحرم ثم قدم
باب الامر على باب النهي اما لان المطلوب به الوجود وبالنهي العدم والوجود اشرف من العدم فكان ما يقتضي الوجود
احق بالتقدم واما لان النهي مركب والامر مفرد عالى والمفرد مقدم طبعا فقدم وضعا واما لان
فهم النهي يتوقف على فهم موجب الامر كما ستقف عليه وهو يتوقف على بيانه والموقوف عليه
بواسطة او بغير واسطة يجب تقديمه على الموقوف ضرورة وهو قول القائلين دونه افعل المرادي
القول بمعناه المصدري لا المقول كما فطر ذلك في بعض الاوهام لان ذكر صيغة الامر لا الامر كما صرح به
صاحب المفتاح حيث قال فيه والامر في لغة العرب عبارة عن استعمال نحو ليتنزل وانزل ونزال على سبيل
الاستعلاء وكما قال صاحب الكشاف في سورة البقرة الامر طلب الفعل ممن هو دونك وبعثه عليه وكما
قال الامام الرازي في محصوله الامر طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء وكما قال ابن الحاجب الامر
اقتضاء فعل غير كف يخرج به الفعل والاشارة وقوله ممن دونه الدعاء والالتماس وقوله افعل
قول القائل لمن دونه اوجبت عليك ان تفعل كذا او اطلب منك ان تفعل كذا فان ذلك كله طلب تحصيل
الفعل ممن هو دونه بالقول وليس بامر قال العلامة الشيخ رحمه الله وبه ظهر ضعف قولهم انه طلب
الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء قلت اما توجه هذا الدخل عليهم ان لو لم يكن مرادهم بذلك
طلب الفعل بالقول الموضوع له وهو ممنوع والصيغة التي ذكرت غير موضوعة للطلب بل هي اخبارات عن
الطلب لا انشاءات وربما يورد على عكس هذا التعريف بان الامر قد يوجد بدون هذا اللفظ بان يوضع
له لفظ آخر وجاسب او يعبر عنه بلغة اخرى فلا يكون جامعا وعلى طرده بانه يصدق على الصادر
من المبلغ والحاكي والساهي والنائم مع انه لا يسمى امرا فلا يكون مانعا واجاب عن الاول بانه انما
يرد ذلك ان لو كان مراده تلك الصيغة على الخصوص وليس كذلك بل بعرف ذلك بادنى التأمل بل
المراد به كل قول يدل على طلب الفعل بنفسه سواء كان عربيا او عجميا فاندفع به الفساد قيل انه غير مانع
لان هذه الصيغة قد يكون للتهديد والتعجيز لا يقال لا يجوز في التعريفات ما يحتاج الاحتراز عنه لان ذلك
مما لا يكون المراد منه ظاهرا اما عند ظهور فلا وعن الثاني بان لا نم ان تلك الصور يصدق عليها

قول الع

قول القائلين دونه افعل يوضحه ما نقل محمد في الجامع الصغير لو قال ان عبت لكرتو ما فكذا لا يحنث
الا اذا قصد السبع لا اجل الى طلب واعلم ان اعتبار في الامر منظور فيه المعتبر فيه الاستعلاء كما
اختاره اكثر الاصوليين وابو الحسين البصري اذ الامر قد يوجد من الادنى الى الاعلى ولان من قال لغيره
على سبيل الاستعلاء افعل يقال انه امره وان كان ادنى رتبة من المقول له افعل ولهذا يصفونه بالجهل
والحمق ويمكن ان يقال بعد تسليم ان المعتبر فيه الاستعلاء ان الامر الذي يجب امتثاله ولا يجب ذلك
الا اذا كان الآمر اعلى رتبة منه ولا يتوقف صيغته على ارادة الفعل من الآمر عندنا خلافا
للمعتزلة حتى ان قول السيد لغلامه اسقني امر ويحسن المعاقبة بالترك وان كان لا يريد سقيه
بل اظهار عصيان عند الحاضرين اعلم انه لا خلاف ان طلب الآمر امتثال المأمور شرط في صيرورة
هذه الصيغة امرا والداعي فيه بالقول الطالب للفعل واما ارادة المأمور به فليس بشرط عند اهل السنة
وقالت المعتزلة ان ذلك شرط لكن اختلفوا فيما بينهم فقال البغدادية منهم ارادة الله تعالى فعل نفسه وهو انه
فعله وهو غير ساه ولا مكره ويفعل عن مشيئته وامر به فيكون الامر عين الارادة وقال
غيرهم ان الارادة غير الامر لكنها علة الطلب والله قال بعض اهل السنة فعلى هذا يكون الخلاف بنائيا
لا ابتدائيا ومنهم من قال ان الارادة صفة توجب للصيغة حالا لاجلها يقع منه الفعل على وجه دون وجه
فعلى هذا يكون الخلاف ابتدائيا استدل المشايخ على ذلك بان الامر قد يوجد بدون الارادة الا يرى انا
لو فرضنا سيدا ضرب عبدا ورفع امره الى السلطان فانكر هو على ذلك فادعى ان العبد قد اعتذر
بان ذلك كان جزاء على مخالفة امره واستحقر العبد واراد امتحانه بحضرة السلطان تمهيدا للعذر
وقال له اسقني فان السيد في هذه الحالة لا يريد من عبده الامتثال اذ العاقل لا يريد هلاك نفسه مع
ان هذه الصيغة امر بدليل حسن المعاقبة على الترك فلو كان الامر موقوفا على الارادة لما وجد
بدونها والاعتراض عليه من وجهين احدهما لا نم ان هذه الصيغة امر بل القول ان هذه الحالة تمثيل وكلامه
امثال قوله بدليل حسن المعاقبة قلنا لم لا يجوز ان يكون صورة الامر عند العقلاء عن القرينة
الصارفة عن الارادة بالنظر الى العبد كافية في حسن المعاقبة على الترك وثانيهما انه لو تم هذا الكلام
لم يدل الامر على الطلب ايضا اذ العاقل لا يطلب هلاك نفسه على انه لا يكون حجة على الخصم في التغاير
بين الارادة والطلب والامر والارادة والحق ان هذه المخالفة مبنية على خلافية اخرى وهو ان تخلف

المراد من ارادة الله تعالى ما لم يجز عند اهل السنة لزمهم القول بالتكليف بالمحال لانه امر الله بعض الى امور لا ان لم يفعلوا والى جاز ذلك عند المعتزلة فاحتجوا الى القول بالانفكاك وتحقيق هذه المسئلة في
علم الكلام وهو حقيقة في الصيغة عند الجمهور الا الشافعي حيث لا يكون افعال النبي عليه السلام
موجبة لانه صح ان يقال فلان يفعل كذا ويامر بخلافه ولو كان الفعل امرا لكان هذا متناقضا ولان الفعل
لو كان امرا لكان الاكل والشارب امرا لذلك وليس كذلك ولان كل مقصود يختص بصيغة وهذا من اعظم
المقاصد فيختص بها اولى لا تلازم اذ لفظ الامر بمعنى طلب الفعل من الغير حقيقة في القول المخصوص
واما المقدار لغة صلى الله عليه ان هذا المعنى على الفعل بطريق الحقيقة وذهب الجمهور الى انه لا يطلق عليه خلافا
لبعض الشافعية ثم اختلفوا فقال بعضهم انه مشترك بينهما وقال بعضهم انه متواطئ لا يقال عدم اطلاق
الامر عليها بطريق الحقيقة لا يستلزم ان لا يكون موجبة للفعل وذلك ثبت بسبب آخر لانا نقول انما يقولون
بان الفعل موجب لا عتقادهم ان ذلك امر فلما انتفى ذلك انتفى الوجوب لعدم القائل واستدل المصنف بوجوه الاول
انه يصح ان يقال فلان يفعل كذا ويامر بخلافه عرفا ولغة ولو كان الفعل امرا لما صح هذا التركيب وتقرير
الشارحين ان يقال وكذا الفعل لو كان امرا لكان قولنا يفعل كذا في قوة قولنا يامر بكذا وقولنا ويامر
بخلافه في قوة قولنا لا يامر بكذا فيتضمن احد جزئي الاخر فيكون التركيب كذا فلان يامر بكذا ولا يامر
بكذا وهو متناقض صريح لا يقال التناقض في الاصطلاح عبارة عن اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب
بحيث يلزم من صدق احدهما لذاته كذب الاخرى ولا يصدق ذلك على ما ذكر لعدم القضيتين فلا يكون من التناقض في
شيء على ان اتحاد الزمان الذي هو شرط التناقض مفقود هنا لانهما مطلقتان فلا تناقضان وايضا
كان فلان يفعل الكتابة عند الاعلام فلان اما ان يكون كناية عن الشيء عرفا او عن حق وعلى التقديرين لا يتم
هذا الدليل اما على الاول فلانا نمنع ان يكون عدم التناقض لكون الفعل ليس بامر لان امره بخلافه مشتبه
بلا انه من فعله عرفا وهو عين محل النزاع واما على الثاني فلانا نمنع ان قولنا يفعل في قوة قولنا يامر
او الخلاف في معنى الشيء عرفا لا يا نخبر عن الاول بانه انما يرد ذلك ان لو كان المراد منه المعنى المصطلح وهو
ممنوع بل المراد منه التعاند وكثيرا ما يستعمل التناقض بهذا المعنى سلمنا ذلك لكن انما يرد عليه ان لو كان
جميع تلك الشروط ماخوذة في اصطلاحهم وهو ممنوع الا ترى ان ابن الحاجب عرف التناقض في المختصر بانه
مختلف قضيتين في احدهما كذب الاخرى وبالعكس ولم يقيد بقوله لذاته ومن مارس مواضع استعمال

الفقهاء

الفقهاء التناقض اطلع على ان ذلك ليس بماخوذ عندهم وعن الثاني بانا لا نسلم انهما مطلقتان بل هما موقتتان
بالحال لغة على الاصح او عرفا لان اهل العرف يدعون احدهما بالاول وعن الثالث بان المراد بالشيء الثاني
قوله الخلاف في معنى الشيء عرفا فلانسلم كذلك بل هو مطلق يدل عليه استدلالهم بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد
والوجه الثاني لو كان الامر حقيقة في الفعل لاطرد ولكنه لا يطرد على ما نقل انه لا يسمى الاكل والشرب امرا
ولا يجوز الاشتقاق منه لانه على ما نقل لا يسمى الاكل والشارب آمرا لذلك واللوازم كلها منتفية فينتفي الملزوم
وسقط بهذا التقرير اللائح ما قيل ان عدم الطبع خارج عن محل النزاع فلا يستقيم هذا الاستدلال والوجه
الثالث هو ان كل مقصود صيغة تدل عليه والا يلزم قصور العبارات عن المقاصد فيختل الغرض المطلوب
من وضع الكلام فيكون المراد بالامر ايضا له صيغة تدل عليه لانه معنى مقصود واذا كان له صيغة موضوعة كان
هو مخصوصا بها لانا وجدنا كل مقاصد كالماضي والحال والمستقبل مخصصة بالعبارات الموضوعة لها بل تخصيصه
بالعبارة اولى لانه مدار الدين وبه يحصل الابتلاء فان قيل هذا انما يشمل نصا في المراد بالامر مطلق
الصيغة لا بصيغة الامر فلا ينافي المدعى الا اختصاصه كذلك بالصيغة ونفي كونه مستفادا من الفعل لا اختصاصه
بصيغة مخصوصة فلا يكون قدحا في المطلوب وفي هذا الوجه ضعف لا يخفى والاطلاق اسم الامر على الفعل
في بعض الصور مجاز جوابا عن استدلالهم بان الامر قد استعمل في الفعل قال الله تعالى اتعجبين من امر الله وقال
الله تعالى وما امر فرعون برشيد في الآية الحقيقة فلما المراد من الآية القول وكذا من الثانية لعدم قوله
تعالى فاتبعوا امر فرعون اي اطيعوا والرشيد الصواب والقول يوصف به اولى او الشأن الصادق على الفعل
وقد نص ابو الحسين البصري ان اطلاق الامر على الشأن حقيقة كاطلاقه على القول المخصوص قال الشاعر
لامر ما يسود من يسود وهو عين محل النزاع سلمنا استعماله فيه لكنه مجاز بطريق اطلاق السبب على المسبب
ثم لكم معارض بان الاصل عدم الاشتراك والترجيح معنا اذ المجاز خير من الاشتراك والتواطؤ باطل لانه
قول حادث خارق للاجماع السابق على انه يفهم منه عند الاطلاق القول عينا فلو كان متواطئا لما فهم ذلك
لان العام لا دلالة له على الخاص كما لا دلالة للحيوان على الانسان يدل عليه صحة نفي الامر عن الفعل وكل
علامة تحققه ان الامر بمعنى الفعل يجمع على امور وبحقيقته على اوامر وبعض صحة نفي الامر عن الفعل دليل
استعمال الامر فيه بطريق المجاز وتحرير انه اذا لم يوجد النقل من اهل اللغة بان هذا اللفظ حقيقة في كذا
او مجاز فيه فعلامة كونه مجازا فيه ان يصح نفيه عن ذلك المسمى ثم هاهنا يصح نفي الامر عن الفعل فانه

يصح ان يقال انه ما امر بالصوم بشيء مع كثرة افعاله واذا تكلم بالقول المخصوص لا يصح ذلك فثبت ان الامر
في الفعل مجاز وفي القول حقيقة قال ابن الحاجب ان صحة النفي لا يصلح ان يكون علامة للمجاز لانه تؤدي الى الدور
لان صحة النفي موقوف على معرفة المجاز فلو عرف به صحة النفي لزم الدور قلت معرفة كونه مجازا في الحال
موقوف على صحة النفي في المجاز في الاستعمال ثم هو يكون موقوفا على معرفة كونه مجازا في الحال فلا دور والذي يحصل
ان الامر مجاز في الفعل ان كان المراد به الفعل يجمع على امور لا غير فاذا اريد به القول يجمع على اوامر لا غير
واصالة الجمعين بحيث يخص كل واحد منهما بمعنى يدل على اصالته في المعنيين ولا يخلو اما ان يكون لفظ الامر
حقيقة فيهما بالاشتراك اللفظي او في قدر مشترك بينهما او حقيقة في الفعل مجاز في القول او بالعكس لا سبيل الى الاول
لان الاشتراك خلاف الاصل ولا الى الثاني والثالث لانعقاد الاجماع على خلافه فتعين الرابع وهو المطلوب قال فقيل
العرب يفرق بين الجمعين فيلزم كون كل واحد منهما حقيقة لان الاختلاف في الجمع دليل الحقيقة في الجمع قلنا لا نم ذلك لان
ان اليد يجمع على ايادي اذا اريد بها النعمة وعلى الايدي اذا اريد بها الجارحة مع انه مجاز في احدهما وحقيقة
في الآخر ولذلك في المعتمد ان اوامر ليس جمع لامر لان اهل اللغة صرحوا بان فعلا لا يجمع على فواعل بل هي جمع
آمرة كضوارب جمع ضاربة ويضعف هذا التحقيق وقيل اوامر جمع امر مجازا كان صيغة افعل فعلت
آمرة وجمعت على اوامر كما جمع نهي على نواهي بهذا التأويل يقال انه ناهية اي نهي فلذلك يجوز ان يكون
اوامر جمعا له بناء على غير واحد كما اخطأ في رهط ويؤيد هذا المقال حديث صوم الوصال
وخلع النعال اي يؤيد ما قلت ان الفعل لا يسمى امرا حقيقة ان النبي عم لما واصل الصوم وواصل الصحابة
انكر ذلك عليهم حيث قال لست كاحدكم اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فلو كان الفعل امرا حقيقة
لكان آمرا بفعل ومنكرا عليهم ذلك الفعل بعينه وهو مفسدة لا يليق لا تعالى منع النبي عم منه وذلك دليل
اختصاصه وهو محل النزاع لانه لا يرد على ما افترنا النبي لم يرد ويؤيد ايضا ان النبي عم لما خلع نعليه
في الصلوة خلع الناس نعالهم فقال منكرا عليهم بعد الفراغ من الصلوة ما لكم خلعتم نعالكم قالوا انا
رأيناك قد خلعت نعلك فقال ان جبريل اخبرني ان فيهما اذى فلو كان الفعل امرا لما انكر المواقعة
عليهم وفيه نظر اذ لو صح هذا البيان لما جاز الاتيان بمثل فعل النبي وهو خلاف المذهب لا يقال هذا فعل
النبي وما فعله بعلة تخصه يستفاد من جواز الاتباع في فعله عم لانه ممنوع على ما مر ثم الامر
المطلق اي المجرد عن القرينة الدالة على الوجوب او العدم للاباحة عند البعض وللندب عند آخرين وللوجوب

عندنا

الوجوب

عندنا ولكن لو جعل احدهما ان يترك الامر معصية قال الله تعالى افعصيت امري والعصيان سبب لاستحقاق العقاب
بالنص والثاني ان الامر فعل متعد لازمه ائتمر والمتعدي بدون لازمه محال كالجمع بدون الاجتماع والجرح
بدون الانجراح والكسر بدون الانكسار الا انه تراخي الوجوب الى زمان اختيار المكلف فيبقى الوجوب
في ذمته جبرا عليه وجه لا بدله منه فكل اعلم ان صيغة الامر ترد لمعان للايجاب نحو اقيموا الصلوة وللندب نحو
فكاتبوهم وصولها مع الدين وتقرب منه التأديب نحو كل مما يليك وللاباحة نحو فاصطادوا وللارشاد نحو
فاستشهدوا واشهدوا مع الدين والتهديد نحو اعملوا ما شئتم وللتكذيب وللامتنان نحو كلوا
مما رزقكم الله وللاكرام نحو ادخلوها بسلام وللتسخير نحو كونوا قردة وللتعجيز نحو فأتوا بسورة وللاهانة
نحو ذق انك انت العزيز الكريم وللتسوية نحو اصبروا او لا تصبروا وللدعاء نحو اللهم اغفر لي والتمني نحو الا
ايها الليل الطويل الا انجلي والاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون والتكوين نحو كن فيكون فلما اختلفت
وجوه الاستعمال قال البعض السابقة ليس لها موجب خاص بل هو مجمل في الحكم فيتوقف حتى يتبين
المراد بالدليل وسمي الواقفية وقال بعض المالكية انه حقيقة في جواز الفعل والاصل عدم الوجوب والندب
فثبت الاباحة وقال بعض الاشاعرة انه يترجح الفعل والاصل عدم الوجوب بالبراءة الاصلية فيحمل على
الندب وهو مذهب الشافعي وقيل مشترك بين الوجوب والندب وقيل يطلق عليهما بطريق التواطؤ
وقال اكثر الفقهاء والمتكلمين انه حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي وهو المختار لنا وجوه احدها ان تارك امتثال
الامر معصية لقوله تعالى افعصيت امري والمعصية سبب استحقاق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا فترك الامر سبب استحقاق العقاب ولا يستحق العقاب الا بترك الواجب فيكون
الامر للوجوب لا يقال لو كان ترك امتثال الامر معصية لكان قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون تكرارا لانا نقول
ان الآية حكاية حال فلا تتم او نقول امري بلغة غير لغة العرب فيكون الامر فيها متعينا للوجوب وآية
العقاب مختصة بالكفار بقرينة الخلود لانا نجيب عن الاول بحمل قوله ويفعلون ما يؤمرون على المستقبل
وما قبله على الماضي عن الثاني والثالث بانه رتب فعل المعصية على مخالفة الامر مطلق فيكون هو المعصي
لا لخصائصه وعن الرابع ان الخلود المكث الطويل على انه عند بعض المتكلمين الفاسق مخلد كالكافر فلا يصلح قرينة
فان قيل ان هذا الدليل يقتضي كونه حقيقة في الوجوب لا نفي كونه حقيقة في غيره ايضا قلنا لانه
الوجوب فهم عند الاطلاق دل ذلك على انه لا حقيقة له سواه اذ لو كان مشتركا او متواطئا لما فهم منه

كالانسان يطلق على زيد وعمرو وغيرهما على سبيل السوية

ما قبله لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون

لكن

الوجوب الا بسنة على ان المراد اولى من الاشتراك وبابهما الى مرجح معتبر لازمه الثمرة بمعنى الامتثال ووجود المعدى
بدون لازمه في بعض الصور لان لا يسكن الانكسار عقيب وجود الامر كما لا يسكن الاجماع على الجمع ولا الخروج عن الحرج ولا الانكسار
عن الكسر لكن فيما يتراخى وجود اللازم هنا الى زمان اختيار المكلف تحاميا عن الجبر فيكون الثابت مامورا اشد
اقتضائه الوجود وهو الوجوب بمعنى الوجوب في ذمة المكلف جبار عن اختيار منه على وجه لا بد للمكلف من الايتمار
موجب شرعا في سلح الفعل بتركه فلو وفيه نظر من وجوه اما اولا فان الخلاف في صيغة الامر لا في الفعل والحق
لا يجب لفظ الامر فلا يكون الدليل واردا على المدعى اللهم الا ان يقال اذا صدرت الصيغة من الحكيم يصدق عليه
انه امر به فعلى هذا يكون واردا على المدعى لكن للواقفية ان يقولوا انا نعلم صدق ذلك بل يتوقف في بيان
فان ظاهر لم المراد به الوجوب بقوله امرت او الندب بقوله ندبت او التهديد بقوله هددت وعلى هذا يقيس
واما ثانيا فلانه لا يجوز ان يكون المراد باللازم الجميع او اللغوي لا سبيل الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء
الائتمار بعد امرته فلم يأتمر ولا الى الثاني لان الائتمار بمعنى الامتثال لازمه بل بمعنى صيرورته
مامورا كالكسر لازمه الانكسار بمعنى صيرورته منكسرا لكنه وان الائتمار بمعنى الامتثال ليس بلازم
ما يوهمه قوله اتمر امرا فلم يأتمر الى امتثل ثم قوله والتعدي بدون لازمه محال اما ان يدعى كلية او جزئية
فان ادعى الاول ينعقد بالنقض بقولهم … فلم … وان ادعى الثاني لا ينفذ اذ النقد بشرط الانتاج
واما ثالثا فلانه يلزم التناقض في كلامه لان قوله اقتضاء الا انه يتراخى الوجود الى زمان اختيار المكلف
يستلزم ان لا يكون وجود المعدى بدونه لازمه محالا وقد قال اولا ان ذلك محال وهو تناقض صريح
فلهذا قلنا لا يجب على المقتدي قراءة الفاتحة لانه وجب عليه الانصات بالامر ووجوب الانصات ينافي وجوب
القراءة وتجب الاضحية لقوله عم ضحوا فانها سنة ابيكم … الاسد لان على ان … مر المطلق للوجوب
فرع عليه مسئلتين احدهما مسئلة القراءة ووجهه انه لما كان موجب الامر الوجوب كان قوله تع واذا قرئ القران
فاستمعوا له وانصتوا مقتضيا وجوب الانصات على المقتدي عند قراءة الامام لا بعد قراءته … على
ان لانه نزلت في الصلوة فلا يجب عليه القراءة لانها ضد الانصات فيكون التكليف بها تكليفا بالجمع بين الضدين
ومسائل … عليه … بالتامل وثانيهما مسئلة الاضحية فانها واجبة عندنا خلافا للشافعي
ووجه التفريع انه لما ثبت ان الامر للوجوب تكون الاضحية واجبة لورود الامر بها فقال عم ضحوا فانها سنة
ابيكم   وكونه سنة ابينا لا ينافي الوجوب في شريعتنا … الا ان الامر … الوجوب

اذا كان

اذا كان مجردا عن القرينة المانعة وقوله سنة ابيكم مانعة من حمله على الوجوب فاجاب بان كونها سنة ابينا ابراهيم
لا ينافي الوجوب في شريعتنا واما ما يثبت السنة بمعنى انه لو كان بالسنة … واجبا والسنن الاحمدية
كذلك فلو وفيه نسلم ان المراد بالسنة السنة المصطلحة وهذا الاثبات يتعلق النبي عم للامر … والاولى ان يقال
المراد بها الطريقة لا المعنى المصطلح فانه عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي والمعنى التحريض
على فعلها لكونها شريعة لازمة متبعة   والامر بعد الحظر وقبله سواء لدليل وجوب الحدود بعد
الجنايات ووجوب الصوم والصلوة بعد الطهارة من الحيض والنفاس وبعد زوال السكر واباحة الصيد
والبيع لا يثبت بالامر بل بقوله تع احل لكم الطيبات واحل الله البيع والذي يثبت به هو الامتثال المطلق
وانه قرينة تدل على عدم الوجوب وهي ان الامر بالبيع والاصطياد لعود منفعة العباد فلا يجب كيلا
يعود الامر على موضوعه بالنقض الا يرى انه لا يجب الكتابة عند المداينة ولا الاشهاد عند المبايعة
ولا الغسل عند وقوع الذباب في طعام احدنا اعلم ان الجبار ان الامر يفيد الوجوب مطلقا سواء كان
قبل الحظر او بعده وذهب بعض القائلين بالوجوب الى انه بعد الحظر للاباحة وهو اختيار الشافعي والشيخ
ابي منصور كما صرح به في التاويلات وذهب البعض الى التوقف والدليل على الجبار ان الامر بعد الحظر قد ورد للوجوب
بدليل وجوب قتل شخص كان حرام القتل بالاسلام او بعقد الذمة بارتكاب سبب موجب للقتل كالردة
وقطع الطريق وبدليل وجوب الحدود بسبب الجنايات بعد ما كان محظورا ووجوب الصوم والصلوة على
الحائض والنفساء والسكران بعد الطهارة عن الحيض والنفاس وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ
الاشهر الحرم فلو كان الحظر السابق قرينة مانعة من الحمل على الوجوب اللاحق لما جاز الحمل عليه وكذا حجة
المبيح ان الامر بعد ورود الحظر للاباحة كقوله تع واذا حللتم فاصطادوا فان الاصطياد مباح وقوله تع
وابتغوا من فضل الله فقيل المراد بالابتغاء البيع والتجارة وذلك غير واجب بعد صلوة الجمعة الى ما كان
قبله عنها اذ الاصل في الاشياء الاباحة ولعدم ان لا يكون … والا يلزم الاشتراك واجاب عنه
المص بانا لا نم ثبوت اباحتهما بالامر بل بقوله تع واحل الله البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح
مكلبين والذي يلمح ذلك لكن ليس هذا محل النزاع لان الخلاف في الامر المطلق عن القرينة المانعة من الوجوب
والقرينة تدل على عدم الوجوب وهي ان الامر بالبيع والاصطياد لعود منفعته الى العباد فلو ثبت
الوجوب به لعاد الامر على موضوعه بالنقض لان صحته الا في كل امر شانه ذلك لا يثبت الوجوب وان لم

ثم ورد من حظر كالكتابة بعد المداينة والاصطياد بعد المبايعة فانهما لم يجبا بالاجماع وان ورد الامر بهما ابتداء
قال الله تعالى اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وأشهدوا اذا تبايعتم ولم يجب المقل علينا اذا وقع
الذباب في طعام احدنا وان ورد الامر به قال عليه السلام اذا وقع الذباب في طعام احدكم فامقلوه ثم انقلوه
فان في احد جناحيه داء وفي الآخر دواء وانه ليقدم الداء على الدواء لان تعليله عليه السلام يشير الى ان ذلك
لعود المنفعة الينا ولا موجب له في التكرار ولا الحمل وقال بعض مشايخنا اذا كان معلقا بشرط
او مقيدا بوصف يوجبه وقال الشافعي يحتمله وقال بعضهم يوجبه لان صيغة الامر اختصرت لمعناها من
طلب المصدر الا انه اسم جنس لذلك الفعل وانه عام لجنسه فوجب العمل بعمومه اعتبارا بالنهي دليله
تكرار العبادة في الصلوة وكذا سؤال الاقرع وقال الشافعي هو كذلك لكن المصدر مما يكون في موضع
فيحمل على احتمال العموم الا ترى انه يصح اقتران العدد به على التفسير ولنا ان الامر بالصيغة المشتقة
من المصدر يطلب تحقيق المصدر لا غير وانه اسم فرد فلا يحتمل العدد اعلم ان القائلين بان موجب الامر
الوجوب اختلفوا في التكرار والمرة فذهب علماؤنا الى ان الامر بعد وجوب ايقاع الفعل مرة واحدة
ولا يوجب التكرار حتى يفهم منه من غير توقف على قرينة ولا الحمل حتى يحمل عليه عند النية وقال بعضهم انه
يوجب التكرار الا بدليل وقيل انه يوجب ايقاع الفعل مطلقا ويحمل على التكرار عند دليل وهو مذهب
الشافعي وبعض المعتزلة وقال بعض مشايخنا الامر اذا كان معلقا بشرط كما في قوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا او مقيدا بوصف كما في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يوجب التكرار متى امكن
ذلك بتكرار ما علق وقيد به حجة القائلين بالتكرار وجوه اولها ان صيغة الامر مختصرة من طلب
الفعل بالمصدر اي قولنا اطلق يفيد ما يفيد قولنا اوقع الطلاق على سبيل الاختصار وذلك يفيد العموم
لانه اسم جنس عرف باللام فكذا ما هو مختصر من الكلام كالمطول في افادته ولا يمكن [illegible] فان العموم غير
التكرار فان الاول عبارة عن احاطة الافراد دفعة والثاني عبارة عن الاتيان بشيء واحد مرة بعد اخرى فلا
يلزم من ثبوت العموم ثبوت التكرار لانهما متلازمان معنا وثانيها الاعتبار بالنهي اي كما ان النهي يوجب
ترك المنهي عنه دائما فكذا الامر يقتضي وجود المأمور به دائما والجامع كونهما متحملين في اصل الطلب
وثالثها ان العبادة في الصلوة وجبت مكررا بقوله تعالى اقيموا ما تيسر فلو لم يكن الامر مفيدا للتكرار
لما ثبت ذلك ورابعها انه عم لما قال حجوا سأل الاقرع بن حابس رسول الله أفي كل عام ام مرة

تعالى عم

تعالى عم مرة ولو قلت في كل عام لوجب ولو وجب لم تطيقوه لضللتم فلو لم يكن صيغة الامر موجبا
للتكرار لما اشكل عليه وقد كان من اهل اللسان ولانكر رسول الله سؤاله وقال الشافعي سلمنا ان صيغة
الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر لكن بالمصدر المنكر فكأنه قيل اوقع طلاقا والنكرة في موضع الاثبات تخص
على احتمال العموم والتكرار يثبت به المرة لانها ضرورية وعند وجود الدليل يصرف الى التكرار وهذا خلاف
النهي فان النكرة فيه في موضع النفي فتعم ومما يدل على صحة مذهبه انه لو لم يكن موضوعا لمطلق الطلب لكان
اما للمرة او للمرات ولو كان لواحد منهما لكان تقييده بالمرة والمرات نقضا او تكرارا وبطلان اللازم
لكونهما خلاف الاصل وتنصيص اهل العربية على ان ذلك تفسير له يدل على بطلان الملزوم وايضا ان الامر ورد
للتكرار في قوله تعالى اقيموا الصلوة وللمرة كحديث الحج ويلزم من ذلك ان يكون للقدر المشترك وهو طلب
المأمور به من غير تعرض للمرة والتكرار والا لزم الاشتراك او المجاز وهما خلاف الاصل ولنا ان الامر بالصيغة
المشتقة من المصدر موضوع لطلب تحقيق المصدر لا غير والمصدر اسم فرد فلا يكون محتملا للعدد كما لا يحتمل العدد
الفرد لتنافي معنيهما الا ترى ان السيد اذا امر عبده بدخول الدار فدخل الدار مرة يعد ممتثلا حتى لو
ذمه المولى على ترك تكرار الدخول لامه العقلاء فلو كان الامر مقتضيا للتكرار او محتملا له لما ثبت الامتثال
وما حسن اللوم ولقائل ان يقول قوله المصدر اسم فرد اما ان يكون المراد به انه موضوع للفرد من حيث هو
فلا نسلم ان المصدر كذلك بل هو موضوع للطبيعة الجنسية مطلقا من غير اشعار بالوحدة والتكرار باطباق اهل
العربية ولهذا قالوا انه لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد الانواع او العدد مصداق ذلك قوله تعالى كانتا رتقا
ففتقناهما اي مرتوقتين قال الشيخ جار الله العلامة والرتق صالح لان يقع موقع مرتوقين لانه
مصدر واما ان يكون المراد به ان لفظه فرد بمعنى انه ليس بتثنية ولا جمع فمسلم ولكن لا نسلم ان ذلك مانع
احتمال العدد معه وانما يكون كذلك ان لو لم يكن موضوعا للجنس كالولد والطفل والانسان وامثالها
وهو قال الله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقال الله تعالى يخرجكم طفلا او الطفل الذين لم يظهروا
وايضا ثبوت الامتثال بالمرة لا يكون حجة لهم لما انه عند الاطلاق ينصرف الى الواحد لتعينه والراجح
في جواز ارادة العدد والتكرار غير ان العدد يتنوع الى حقيقي وهو الى الجنس باعتبار تعينه وهو
تمام الجنس لانه فرد اعتبارا بالنسبة الى سائر الاجناس وما عداه ليس عددا محضا فلا يثبت وله ان العدد
حوار ولو كان علمهم وسؤاله لو لم يكن محتملا للتكرار لما صح منه السؤال وقد صح ذلك بالاتفاق وقال

فان ذكر الكل اراد به انه لو كان صحة نية الثلاث لكونه عددا وليس كذلك لان المصدر محمول حسن الحالة على الفرد الحقيقي
عن الفرد الحقيقي نوعان جنس وسواء في ما يوجد الجنس في ضمنه وسواء الواحد واعتباري وسواء على ما يوجد الجنس
في ضمنه وسواء الثلث واما الثاني فانه فرد يصح اشتماله على الافراد جميعها لانه فرد بالنسبة الى سائر الاجناس فلا ادري اتكرر اذا
عدد الاجناس كان فيها اجناسا وافرادا فانك تقول التصرفات المملوكة شرعا من الطلاق والعتاق وكذا وكذا انك
تقول نعم الله على انا والطعام وكذا وكذا وكل الواحد فرد جنسه وحكمي فكان احق للاسم الفرد عند الاطلاق
من الثلاث والثلاث فرد اعتبارا وحكميا فكان محتملا فيصار اليه عند النية وما سواهما وسوا الثنتان عدد محض
ليس فيه جنس ولا حكمي فلا يكون موجبا ولا محتملا فلا يثبت عند الاطلاق ولا عند النية فانه
لو قال لها طلقي نفسك او لاجنبي طلقها ينصرف الى الثلث عند بعضهم ويصح نية المثنى والثلاث عند الشافعي
وعندنا ينصرف الى الادنى على احتمال الاعلى ولا يحتمل ما بينهما لانه عدد محض ان يظهر ثمرة الخلاف في قول
الرجل لامرأته الحرة طلقي نفسك مفوض اليها طلاقها او للاجنبي طلق امرأتي موكلا اياه في التطليق حيث ينصرف
الى الثلاث عند القائلين بالتكرار حتى جاز لها ان تطلق نفسها و يطلقها واحدة وثنتين وثلثا جملة
او متفرقة سواء اذا لم ينو شيئا فظاهر اما اذا نوى واحدة او ثنتين فيقتصر على ما نوى عندهم لانه وان
اوجب التكرار عندهم الا انه لا يمنع عنه بالدليل والنية دليل ويصح نية الثنتين والثلث عند الشافعي ومن وافقه
لكن الامر يحتمل التكرار عنده وعندنا ينصرف الى الادنى وهو الفرد الحقيقي الا ان لم ينو شيئا او نوى
واحدة ويقع على احتمال الاعلى وهو الفرد الاعتباري حتى لو نوى الثلث يصح واما ان يطلق نفسها ثنتا ولا يحتمل
ما بينهما وهو الثنتان حتى لو نوى ذلك لا يصح لانه عدد محض لا يحتمله اللفظ الفرد والحاصل ان الفرد الجنسي موجبه
والاعتباري محتمل والعدد لا موجبه ولا محتمل والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يصار الى النية ومحتمل اللفظ
لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى   الا ان تكون المرأة امة لان ذلك كل طلاقها ولو
قال لعبده تزوج ونوى مرة بعد اخرى لا يصح ولو نوى ثنتين يصح لان ذلك كل نكاحه ولو قال اشتر لي عبدا له
ان يشتري التكرار والشراء اكثر من واحد وكذا التوكيل بالنكاح اي الا ان تكون المرأة المفوض اليها طلاقها او
الموكل بطلاقها امة فيصح منه الثنتين باعتبار ان ذلك جنس طلاقها حتى يثبت بها الحرمة الغليظة كما يثبت بالثلاث
في الحرة فيكون فردا اعتباريا وكذا لو قال لعبده تزوج ونوى واحدة بعد اخرى لا يصح لما سبق فيلغو نيته
ولو نوى به نكاح امرأتين في عقد واحد يصح لان ذلك كل النكاح في حق العبد كالاربع في حق الحر فكان من محتملات

اللفظ

اللفظ من حيث انه فرد اعتباري وكذا لو وكل رجلا بالشراء بقوله اشتر لي عبدا لا يحتمل التكرار فان شرى
واحدا بعد واحد ولا الشراء اكثر من واحد فان يشتري العبد دفعة واحدة لكن العبد ليس فيه جنس
ولا اعتباري وكذا لو قال لرجل موكلا اياه زوجني امرأة فانه لا يحتمل نكاح غير امرأة واحدة   ولو قال
امرأتي ان دخلت الدار فطلقها او طلقها وهي داخلة فدخلت فطلقها ثم دخلت لم يكن له ان يطلقها بالامر السابق دل ان معلق
الامر ويفيد لا يوجب التكرار ومن قال فان ذلك يوجب التكرار تفريع في رد مذهب القائلين بالتكرار عند
تعلقه بالشرط او تقييده بالوصف وتفريق لرأي العلماء اجمعوا على ان الزوج اذا امر غيره ان يطلق امرأته عند
وجود الشرط او الوصف الذي قيد به بان قال له ان دخلت امرأتي الدار فطلقها او قال طلقها وهي داخلة لم يملك
الوكيل بهذا الامر ان يطلقها ثانيا وان تكرر منها الدخول فلو كان مقتضيا للتكرار لملك ذلك ومما يبطل
العرف ايضا فانا نعلم ان السيد اذا قال لعبده ان دخلت السوق فاشتر اللحم لم يفد ذلك تكرار الشراء بتكرار
الدخول فلو كان مقتضيا للتكرار لما كان كذلك   استدل بالاوامر الواردة في العبادات وقيل لا
ان ذلك باقتضاء الامر بل بتكرر السبب اي القائلون بالتكرار عند تعلقه بالشرط وتقييده بالوصف بانه
ثبت في اوامر الشرع تكرر وجوب الفعل بتكرر الشرط والصفة كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وان كنتم جنبا فاطهروا والزانية والزاني فاجلدوا فان جميع هذه الصور افاد التكرار ولو
لم يكن تعليقه بهما مقتضيا للتكرار لما كان كذلك واجاب عنه المص بانا لا نسلم ان تكرر وجوب
العبادات ثبت باقتضاء الامر بل انما ثبت ذلك بتكرر اسبابها كالوقت للصلوة واراد بها للطهارة وكذا
الكلام في الباقي وفيه نظر اذ لا شك ان اداء العبادات يجب كالصوم والصلوة مثلا واحد على سبيل
التكرار فلا يخلو اما ان يكون التكرار مضافا الى الاسباب او الى الامر والاول باطل لان وجوب الاداء لا
يضاف الى السبب بمعنى العلة ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالاسباب ههنا العلل لا السبب المحض كما طلع وكثيرا
ما يطلق السبب على العلة فكانه قال وما يتكرر من العبادات يتكرر عللها لا بالاوامر الموجبة لتلك العبادات
فان ذلك اي الله تعالى لو قال ان كان زانيا فارجمه فعند حصول الزنا علة وجوب الرجم ولا شك ان تكرر العلة يستلزم
تكرر المعلول فكانه قال اوجبت عليكم الاداء كلما وجدت العلة فكان ثبوت التكرار في الحقيقة بهذا النص المقتضي للتكرار وجوب
وهي غير ما يدل اخر حاجي فصح ذكر ان الصيغة اقتضت ذلك عند التعليق فان قيل هذا يشكل بقوله ان
دخلت الدار فانت طالق فانه لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول قلت ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يفيد

واما المضاف الى السبب هو نفس الوجوب فان الوجوب بسبب الحقيقي هو الايجاب القديم والسبب الظاهري هو الوقت

ان هذا الانسان جعل صفة الدار علة للطلاق واذا جعل الانسان شيئا علة للحكم لم يلزم من تكرر ما جعل
علة للحكم تكراره ذلك الحكم الا ترى انه لو قال اعتقت غانما لسواده او لعلة كونه اسود وكان له
عبد آخر اسود فانه لا يعتق عليه ذلك العبد ومعلوم ان التنبيه على العلة لا يزيد على التصريح بها اما
اذا اطلقت ان الشارع جعل شيئا علة لحكم فانه يلزم من تكرر ذلك العلة تكرر ذلك الحكم باجماع القايسين
وحاصله ان التكرار لا يكون مستفادا من الامر بل من القياس قال الامام الرازي في محصوله هذا هو الحق
وعندي هذا يظهر ان لا مخالفة بين هذا المذهب وبين ظاهر المذهب من انه لا يفيد التكرار لان من قال
بالتكرار يعني به انه يفيده قياسا ومن نفى التكرار يعني به ان اللفظ لا يدل عليه فلا منافاة بين
المذهبين   وتكرار القراءة في الصلوة اما بالآثار او بدلالة النص جواب عن استدلال القائلين
بالتكرار بتكرار القراءة وتقريره انا لا نسلم ان تكرار القراءة في الصلوة ثابت بصيغة الامر بل ثبوته
اما بالآثار المستفيضة المنقولة عن الصحابة المروية عن النبي عم او بدلالة النص لان الركعة الثانية مثل
الاولى ثبوتا في الحضر وعدم سقوط في السفر وقدرا من حيث طول القراءة وقصرها ووصفا وقدرا
من حيث الاخفاء والجهر بخلاف الشفع الثاني لانها لا تماثلها سقوطا في السفر ووصفا وقدرا فلا يلحق بالاول
دلالة هكذا ذكروه وفيه اشكال لان الثابت بدلالة النص ما ثبت بمعنى النص لغة حتى يستوي فيه المجتهد
وغيره ممن كان من اهل اللسان والاظهر ان استدلاله وجوب القراءة في الركعة الثانية ليست من هذا القبيل
بل على انه لو قال الشارع فاقرؤا في ركعة لم نفهم منه الا وجوب القراءة في ركعة واحدة فقط على ان النص المقتضي
لوجوب القراءة ليس فيه ما يدل على تعيين الركعة الاولى بكونها محلا لها حتى نقول بان القراءة في الثانية ثبتت
بدلالة النص على انه قد دل على اقتصار وجوب القراءة على الشفع الاول لانه لو كان ذلك
ما يقتضيه لما اقتصر وجوبها في الشفع الاول بل ينبغي ان يجب جميع ركعاتها وليس الامر كذلك فعلم
بان التكرار اما بالآثار او بالدلالة ولقائل ان يقول لا نسلم اقتصار وجوب القراءة في الشفع الاول بل
القراءة واجبة في الركعات كلها كما هو مذهب ابي حنيفة ومحمد ولهذا قالوا لا يصلح الامي للاقتداء خليفة
في الاخريين الا انهما جعلا القراءة في الاوليين قراءة في الاخريين بالحديث   واما سؤال الاقرع
فمبني على الدلالة ولانه وجد بعض العبادات متكررا عند تكرر السبب فاشكل عليه بسببه على ان التكرار
لو ثبت بالامر لما افتقر النبي عم الى قوله في قوله لو قلت نعم لوجب بل لا دلالة على مدعاكم

ليس

ليس بل هي دلالة على مدعانا بل دلالته على مدعانا اوضح لانه لو كان الامر موجبا للتكرار قطعا لما اشتبه عليه
وهو من ارباب اللسان ولما احتاج الى السؤال على انه ليس في الحديث ما يدل على ان سبب الاشتباه ذلك عليه
هو ان الامر للتكرار ويجوز ان يكون سبب الاشتباه عليه هو انه وجد بعض العبادات متكررا باسبابها
كالصلوة والصوم وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه ان سببه ما لا يتكرر وهو البيت او ما يتكرر
وهو الوقت فيقول النبي عم بقوله بل مرة اي السبب هو البيت والوقت شرط اداءه على ان التكرار لو ثبت بالامر
لافتاه النبي عم الى صيغة الامر لا الى قوله لو قلت نعم لوجب ولما افتاه بالتكرار الذي ذكرنا ذلك
ان الامر لا يقتضي التكرار   والامر بالعدد بالامر يكون تعيينا كالشرط والاستثناء اي على
جواب عن استدلال الشافعي ان الامر بالعدد على سبيل التفسير يدل على احتماله التكرار وتقريره انا لا نسلم ان
الامر بالعدد تفسير له بل هو تغيير لموجبه وهو المرة كالامر بالشرط والاستثناء فانهما تغيير التنجيز
وموجب صدر الكلام كما نبين ذلك في موضعه وقال شمس الائمة مستدلا عليه ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة
ذكر العدد فان العامل يكون الوقوع بلفظ العدد لا باصل الصيغة حتى لو قال لامرأته طلقي نفسك ثلثا او قال
واحدة فماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء فهذا يشير ان عمل هذا القران في التغيير لا في التفسير اذ
المفسر يكون مقررا للحكم المفسر لا مغيرا له وهذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون
الامر به تغييرا بل يكون تقريرا   وكذا ساير اسماء الاجناس اذا كان فردا حقيقة او حكما كقوله
لا اشرب ماء او الماء او لا آكل طعاما او لا اتزوج النساء او لا اشتري العبيد او الثياب يقع على الاقل
على احتمال الكل ولا يحتمل ما بينهما اي على هذا الاصل تخرج باقي اسماء الاجناس اذا كان للفرد حقيقة اي لم
يكن صيغته صيغة تثنية ولا جمع سواء كان معرفا او منكرا كما اذا حلف لا اشرب ماء او الماء او لا آكل طعاما
او الطعام فيحمل على ادنى الجنس على احتمال كل الجنس حتى لو نوى ذلك لا يحنث اصلا ولا يحتمل ما بينهما حتى لو
نوى مقدارا من المقدار بان نوى كوزا او كوزين او قدحا او قدحين لا تعمل نيته لخلو المنوي عن صيغة
العدد به حقيقة وحكما وكذا اذا كان للفرد حكما بان كان جمعا عرفت بلام الجنس او اضيفت للجنس فانه يصير
مجازا عن اسم الجنس الفرد على ما سيأتي تحقيقه اذا حلف او انه انشاء الله لا اتزوج النساء ولا اشتري العبيد
او الثياب ولا اكلم بني آدم فانه يقع على الفرد على احتمال الجميع ولا يحتمل ما بينهما لما ذكرنا ولا يرد عليه
الخلع وهي خالعني على ما في يدي من الدراهم ولم يكن في يدها شيء حيث يجب عليه ثلثة دراهم وان كان الجمع

معرفا باللام ولا مسئلة الحلف بالايام والشهور والسنين حيث يقع على العشرة من كل واحد عنده اى في
وعلى ايام الجمعة وشهور السنة وسني العمر على قوليهما لانا انما نحمله على العهد اذا كان اللام للجنس
وكون اللام للجنس في صيغ المسائل من مسائل اللام فهما محمولة على العهد وهو الساس في كل عشار علىها بانك
سانه اما في مسئلة الخلع فلان حاجتها لول لفظ عام بها ول الدراهم وغيرها فكان قوله من الدراهم بيانا للعام
السابق فصار معهودا فالحمل على اقل ميراث العموم وهو الثلث وشمع على اسلوب العلامة شمس الملة والدين
الصلاحي رحمه الله وهو ممن يقال فيه ان الفقه ليوحى اليه وجها لطيفا وهو ان البضع محل الخطر فيجب
ان يكون ما يقابل به خطيرا ايضا ولا خطر للمال الا بالكثرة فاخذنا اقل الكثرة وهو الثلثة ليتقنها وعدم
انضباط الكثرة عليها بخلاف الدرهم الواحد فانه مما لا خطر له عادة فصار الثلثة مرادا بهذا الوجه واما
مسئلة الحلف فايام الجمعة وشهور السنة وسنو العمر معهودة عند الناس فهما حملا اللام على العهد
وابو حنيفة قد جعل كل اسم معهودا في العشرة لان اقصى ما يجي تمييزا بلفظ الجمع عشرة منها وان قولهم الجمع المضاف
في قبيل المغرض حكما مخصوص بمسئلتين ذكرهما محمد رح في الزيادات احدهما ان من حلف لا يكلم اخوة فلان
فانه لا يحنث ما لم يكلم جميعهم وثانيهما ان من حلف لا يكلم عبيد فلان من اولاد ابو كرح وان فلان من قال لا يحنث
ما لم يكلم ولم يكن بثلثة منهم وان كان له غلمان ودواب كثيرة والمخلص عن الاول بحديث العهد وعن
الثانية بان لا اضافة وعموم عند الاستاذ سمي جمع الجمع المنكر وهو الحق هذا الجواب بعد مراجعات الفحول
من اهل الفروع والاصول وعدم وجدان منهم ما يشفي الغليل في المنقول والمعقول وعلى هذا كل اسم
فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تع والسارق والسارقة لم يحمل العدد حتى لا يجوز ان يراد به الا الايمان
لان كل السرقات غير مراد اجماعا فصار الواحد مرادا او بالسرقة الواحدة لا تقطع الا يد واحدة لا يحتمل العدد
نحو قوله تع السارق والسارقة فاقطعوا وهذا يدل على ان اسم فاعل يحصل على الحارث والقاسم والمالم
يحتمل المصدر الثابت بلفظ السارق العدد لا يجوز ان يراد بآية السرقة الا الايمان لانه لما لم يكن العدد مرادا
لاجماعا ان يراد بها كل السرقات او السرقة الواحدة والاول غير مراد لان كل السرقات التي توجد منه لا
تعلم الا بآخر العمر فيؤدي الى ان لا تقطع وان سرق الف مرة الا عند الموت وذلك ما انعقد الاجماع على
خلافه فتعين الثاني وبالسرقة الواحدة لا تقطع الا يد واحدة فصار الواحد لا يقطع يد واحدة بسرقة
واحدة في حق كل سارق وسارقة ثم صيغ اليد الواحدة اما ان يكون اليمين او اليسرى او اعم منها وقد

سل

تعلق اليمين بالاجماع حيث لا يجوز قطع غير اليمين في الكرة الاولى بلا خلاف في بالسنة قولا وفعلا وقراءة
ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما اذ القراءة يفسر بعضها بعضا مع ان الحكم واحد والحادثة واحدة وحمله
المطلق على المقيد اتفاقا فلا يكون اليسرى والاعم مرادا بهذه كلام ضرورة فقول الشافعي ان الآية تدل على
قطع يسرى السارق في الكرة الثالثة يكون مردودا ولا يقدم عليه قوله تع الزانية والزاني حيث يكون
الجلد يتكرر بالزنا من شخص واحد مع ان المصدر وهو الزنا لا يدل على العدد كما لا يدل السرقة عليه فلم لم يكن
السرقة كذلك لانه قد ثبت في قواعد الشرع ان بناء الحكم على المشتق يدل على ان ماخذ الاشتقاق علة لذلك
الحكم فالزنا علة والجلد حكمه فيتكرر بتكرر ما للتحمل استيفاء به وهو العدوان في الكرة الثانية والثالثة فلم
يحل واية السرقة فانها وان دلت على ان علته السرقة ولكن حكمها قطع اليمين لما بينا ان المراد بالايدي الايمان
فلم يتكرر ذلك عند تكرر سببه لانتفاء محله وهو اليمين واعلم ان هذا الذي كتبت غير متحتاج الى
تاويل بيان ذلك ان الضمير المستكن في قوله لم يحتمل العدد ان جعل راجعا الى قوله كل اسم فاعل كما هو مقتضى
الكلام لم يبق له تعلق بالمقصود وهو نفي القطع في المرة الثالثة اذ ذاك مستغلا عن عدم دلالة المصدر
على العدد لا من عدم دلالة اسم الفاعل على العدد وان جعل راجعا الى المصدر بقي الخبر بدون ضمير المبتدا
لكن لا يجوز وتاويله ان كل مصدر دل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد كالمصدر الذي دل عليه الامر او يكون
معناه لم يحتمل مصدره الصلوة على التركيب ثم الامر المطلق عن الوقت كالامر بالزكوة
والعشر وصدقة الفطر والكفارات وقضاء رمضان لا يوجب الاداء على الفور في الصحيح من مذهب اصحابنا
خلافا للشافعي والى الحسن الكرخي لانه صح ان يقال افعل الساعة او بعد ساعة او بعد يوم ولو كان للفور
لكان هذا تناقضا او تكرارا اختلفوا في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق اداء المامور به بوقت
محدود على وجه يفوت الاداء بفوته كالامر بالزكوة والعشر وصدقة الفطر والكفارات وقضاء رمضان انه
هل يدل على وجوب الاداء على الفور ام لا فذهب اكثر اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى انه لا
يدل على الفور بل هو موضوع للقدر المشترك بين الفور والتراخي من غير ان يكون في اللفظ اشعار بخصوص
كونه فورا او تراخيا وهو اختيار الشافعي على ما نقله الامام الغزالي في مستصفاه والشيخ ابن الحاجب في
مختصره وقد ذهب الكرخي من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي والقائلين بان موجب الامر التكرار الى انه يدل على
الفور اصحا من قال بالفور ومعناه وجوب الاداء في اول اوقات الامكان بحيث يلحقه الذم بالتاخير عنه

بأن السيد إذا قال لعبده اسقني فأخّر العبد عُدّ عاصياً فلو لم يكن للفور لما كان كذلك وكذا في قوله تعالى ما منعك
أن لا تسجد إذ أمرتك ذمّ إبليس على ترك السجود في الحال وإن كان الأمر مطلقاً فلو لم يكن للفور لما توجّه
اللوم إليه والجواب عن الأول أن ذلك ليس بمقتضى الأمر بل للقرينة الحالية وهو العطش وعن الثاني
بأنا لا نسلم أن الفورية مستفادة من مطلق الأمر بل من قوله تعالى فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له
ساجدين فإنه دال على وجوب السجود عقيب التسوية ونفخ الروح كما هو مقتضى حرف الفاء واحتج المصنف
على المختار بأنه يصح أن يقال افعل الساعة أو بعد ساعة أو بعد يوم ولو كان الأمر المطلق للفور لكان الثاني
والثالث مناقضاً والأول تكراراً وليس كذلك وللقائلين بالفور أن يقولوا لا نسلم ذلك وإنما يلزم ما ذكرت أن لو لم يكن
الأول بيان تقرير والأخيران بيان تغيير كما في الأمر عند من يقول بالعموم وهو ظاهر والحق أن يقولوا
إنا نقول بالفور إذا لم يقترن به شيء من القيود لا مطلقاً فلا يكون عند التقييد مفيداً للفور حتى يلزم
التناقض ويمكن التفصّي عن بيان التقرير لا عن بيان التغيير بأن يقال لو كان قوله افعل الساعة بيان تقرير
لبقي على إطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة أو لم يبق لكن التقرير لا التأكيد السابق بالإجماع وانعقاد
الإجماع على أن افعل مطلق وافعل الساعة مقيد مما يكذّبه   وهذا الاستدلال إنما لا يقتضي بزمان أي لا [illegible]
لو كان الأمر المطلق للتراخي لكان الأول مناقضاً والأخير تكراراً إلا أنا لا نقيد بزمان مخصوص بل نوسّع
صحة الامتثال عليه بل يقول للمكلف أن يأتي بالمأمور به في أي زمان شاء بشرط أن لا يفوته في عمره من
غير أن يلحقه ذمّ بالتأخير والتفريط   والخلاف في الحج ابتداءً أي لما ذكرنا فمحمد الحقه بالقضاء وأبو يوسف
فرق بأن أشهر الحج من السنة الأولى متعينة بيقين أداؤه وكذا الكرخي وجماعة من
مشايخنا أن هذا الخلاف بناء على أن الأمر المطلق يوجب الأداء على الفور عند أبي يوسف خلافاً لمحمد
والصحيح أن هذا ليس بناءً على ما ذكرنا فإن مذهب أصحابنا أنه لا يوجب الأداء على الفور بل الخلاف في
الحج ابتداءً فمحمد جعله واجباً موسّعاً مطلقاً بأن الحج فرض العمر اتفاقاً مع أنه لا يؤدى إلا في وقت
خاص فأخذ شبهاً بالمقيد بالوقت فسماه ساهياً وهذا الوقت متكرر في عمره فصار كصوم
القضاء في أنه موقت بالعمر ويتأدى في أوقات مخصوصة من الشهور دون الليالي فلا يتعين عليه أشهر
الحج من السنة الأولى إلا بتعيينه في فعل الأداء كصوم القضاء لو صح ذلك صحة أدائه في السنة الثانية
والثالثة وبقاء مشروعية الفعل له فلو كان العام الأول متعيناً للأداء لكان الأداء بعده قضاء

كسائر العبادات إذا فات من أوقاتها ولم يبق الفعل مشروعاً إذ الوقت لا يسع إلا حجاً واحداً كما في شهر رمضان
وأبو يوسف يقول بعد القضاء وشبهه بجعل الحج واجباً مضيقاً دون القضاء وذلك لأن أشهر الحج من السنة الأولى
هي الأصل متعينة للأداء فلا يباح له التأخير عنها كوقت الظهر للظهر وإنما قلنا ذلك لأن الخطاب بالأداء متوجه
في هذا الوقت القائم وهو وقت لا مزاحم له لأن المزاحمة إنما تكون بإدراك العام الثاني وهو مشكوك فيه لأنه لا يدري أنه
هل يبقى إلى السنة الثانية ليكون أشهر الحج منها محل عمره أم لا والموهوم لا يعارض المحقق المعلوم فإذا انتفى
المزاحمة تعين أشهر الحج من العام الأول متعينة للأداء فيها فلا يسع التأخير عنها وهذا الخلاف في القضاء لأن
التأخير عن اليوم الأول لا يكون تفويتاً للقضاء لتمكنه في اليوم الثاني فإن قلت الغالب في الليل نزول تمكنه
ثم لا يدري أنه يدرك اليوم الثاني أم لا قلت الموت في ليلة واحدة قبل ظهور علاماته يكون فجأة وهو نادر فيبنى
الحكم على الظاهر لا على النادر وإذا كان كذلك استوت الأيام كلها فكأنه أدرك كلها مخيّراً فيها ولم يتعين
أولها فأما الموت في سنة فليس بنادر فلا يكون مدركاً كلها فيتعين أولها والجواب عن مشروعية
النفل أنا اعتبرنا التعيين احتياطاً كيلا يفوت فيظهر ذلك في حق المأثم لا في عدم شرعية النفل على
أن شرعيته فيه لا تنافي تضيّق وجوب الأداء فيه كآخر وقت الظهر فإنه متعين للأداء مع أن النفل مشروع
فيه وعن كون المأتي أداءً في العام الثاني أنه لما بقي حيّاً إلى العام الثاني بعد حصول المزاحمة وارتفع الشك
وظهر أن الأول لم يكن متعيناً وقام الثاني مقام الأول في الفعل   والمقيد بالوقت أنواع نوع جعل
الوقت ظرفاً للمؤدى في تفضل عنه وشرطاً للأداء لفواته بفوته وسبباً للوجوب لفساد التعجيل قبله
واختلافه باختلاف صفته وهو وقت الصلاة أي ما يتعلق أداؤه بوقت محدود بحيث لو فات ذلك الوقت لفات
الأداء ثلاثة أنواع لأن الوقت إما موسّع أو مضيّق أو مشكوك التوسيع والتضييق فالموسع يسمى ظرفاً
والمضيّق معياراً والمشكوك مشكلاً فقوله نوع منها جعل الوقت ظرفاً للمؤدى إشارة إلى النوع الأول
وهو الموسع وهو ظرف للمؤدى وهو الصلاة لأن المراد بالظرف ما يفضل عن أدائها إذا أداها على القدر المفروض
وبالمعيار ما لا يفضل عن ذلك وهذا كذلك فيكون ظرفاً لا معياراً أو شرطاً للأداء لأنه يفوت الأداء بفوته
فإن قيل قد يستفاد الشرطية من الظرفية لأن الظرف محل والمحل شرط فلا حاجة إلى قوله شرطاً للأداء
قلنا لا نسلم أنه يلزم من كون الشيء الحاصل ظرفاً للشيء كونه شرطاً لوجوده كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط لأنه
لو حلّ الذي في هذا الظرف في غيره لأمكن فلا يكون كذلك وههنا بالنسبة إلى المؤدى ليس كذلك لجواز

الاتيان بالصلوة في وقت آخر فان قلت المؤدى ليس نفس الصلوة بل الصلوة في وقتها وهذا يفوت بفوات
الوقت قلت المراد بالمؤدى ههنا نفس الصلوة وسببا للوجوب اى لنفس الوجوب لانه يتعدد بتجددها
مثل الوقت وهذا علامة كونه سببا اذ يتحقق النسبة مثل الفعل سببه لا الحقوق ويصح الحقوق كتعجيل الزكوة فانه
يجوز بعد الفعل النصاب لا قبله ولانه يختلف صفة الواجب باختلاف صفة الوقت صفة الوجوب كاملا عند كمال
الوقت وناقصا عند نقصانه وهذا علامة السببية ايضا لان الحكم يتبع السبب صفة على حسب ثبوته كالبيع
فانه لما كان سببا للملك يتغير الملك بتغير صفة الملك الثابت به ومن فسد فسد حتى لزوم البيع وحل
وحل الشراء وسبب السبعة في الاول دون الثاني واعترض الفاضل السمرقندي على الوجهين اما على الاول فلان
المشروط ايضا يتعدد بتعدد على الشرط فلا يلزم منه السببية واما على الثاني فلان كمال الاداء ونقصانه قد يتبع
الظرف كما في صوم يوم النحر ولا يلزم من السببية واجاب صاحب التحقيق عن الوجهين اما عن الاول فبان ذلك
اذا لم يوجد مؤثر يوجه اليه الحكم غير الشرط وقد وجد ههنا ما يدل على ان الفساد لعدم السبب وهو الدليل الثاني وهو
تغير الاداء بتغير الوقت لان المشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط واما عن الثاني فلان الاصل هو اختلاف
الحكم باختلاف السبب يحمل عليه ما لم يعلم دليل يصرفه عنه فلذلك الجواب بط اما الاول فلانا لا نسلم ان الدليل
الثاني يصلح مرجحا للترجيح وحمل المشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط ممنوع فان الامر يختلف باختلاف الشرط والضعف
عند شمول فصل السقوط وعدمها سلمنا ذلك لكنه يؤدي الى ان لا يكون مفادا لدليل مستقلا بنفسه مع ان كل
واحد منهما دليل مستقل على ما يشعر به ظاهر العبارة وقد صرح صدر الشريعة به ان هذا دليل آخر على السببية
واما الثاني فبط ويمكن ان يجاب عنه بوجه آخر وهو ان يقال الاضافة للصلوة الى الوقت اجماعا وذلك لا يخ اما لانه شرط لها
او لتعددها على سببه اذ لا ثالث اذ المعروف صلوة بجمعه بجميع شرائطها واركانها عند الوقت لا يستلزم الاول
اذ الوقت ليس شرطا لصحة الصلوة اجماعا بدليل صحة الصلوة بعد الوقت فانه الامر ان يفوت الاداء بفوته
لكونه شرط الاداء لكن فوت الاداء لا يستلزم فوت الصحة لما علمت فثبت ان ذلك لتعددها على سببها فيثبت السببية
والجواب عن الثاني انا لو سلمنا ان الكمال والنقصان قد يكون باعتبار الظرفية لكن انما يتعدد ذلك ان لو كان ما
قد صفناه سبب مظروفا والوقت ظرفا له كي لا يكون اختلاف معنى فانه وليس الامر كذلك بل جعلت
الوقت سببا لنفس الوجوب الذي هو وصف موضوع في ذمة العبد شرعا وهو شغل ذمته مدرك بالعقل
منفك عن الفعل وهو الموضوع الخارجي المدرك بالحس المطابق لتلك الجهة المعقولة المغاير لها

حتى لو عدل بالعدوم لم يعدل ذلك وقد يكون هو المظروف واذا لم يكن نفس الوجوب مظروفا ما يظهر لي اضافة
بالصلوة الى الوقت لكونه سببا له وهذا الكلام هو المسلك قد تفردت به والاصل في هذا النوع
انه لما جعل الوقت ظرفا فلم يستقم ان يجعل كل الوقت سببا لان امتثال الفعل بما يوجب امتثال الاداء فرع يتعذر اجتماعهما
فوجب ان يجعل بعضه سببا وهو الجزء الاول لسلامته عن المزاحم اى الشاغل لما جعل الوقت ظرفا للمؤدى
وشرطا للاداء لا بد ان يجعل بعض الوقت سببا له لو جعل كله سببا يلزم احد المحذورين لانه لو روعي جانب
الظرفية يلزم امتثال السببية لحصول الفعل بعدم المسبب على السبب ولو روعي جانب السببية يلزم ابطال
الظرفية والشرطية المنصوصة عليهما بقوله ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا فعلم انه يجب
ان يجعل بعض الوقت سببا ولما لم يكن بعد الكل جزء مقدر يمكن ان يكون كالثلث والنصف والربع ونحو
لعدم الترجيح وجب الاقتصار على الادنى والجزء الاول اولى ان يجعل سببا لسلامته عن المزاحم لان المعدوم
لا يصلح ان يكون معارضا للموجود والصحة الاداء فيه ولو لم يكن سببا لما صح الاداء فيه رعاية السببية
والظرفية ولما صار الجزء الاول سببا افاد الوجوب وافاد صحة ادائه فيه وهذا معنى قول مشايخنا
ان الصلوة تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهذا مذهب الشافعي والجبائي من المعتزلة خلافا
لما نقوله شرذمة من الشافعية ان الوجوب يتعلق باول الوقت وفي الاخر قضاء والعراقيون من اصحابنا
ان الصلوة تجب باخر الوقت وفي الاول موقوف او نفل يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعي
والمعتزلة بوجه آخر وهو ان صحة الصلوة في اول الوقت عندهم لكون المصلي متوجها اليه الخطاب فيه على
سبيل التوسعة والتخيير كان الشارع قال له اد الصلوة في هذا الوقت اما في اوله او في وسطه
او في آخره كيف شئت وعندنا ان صحة الصلوة فيه لانعقاد سببه لا التوجه الخطاب اذ الخطاب
انما يتوجه عندهم في آخر الوقت لا في اوله واحتجوا عليه بانه لو كان الخطاب متوجها اليه في اول
الوقت لكان مطالبا بالاداء فيه وليس الامر كذلك لان الشرع جعل له ولاية التأخير الى آخر الوقت
وجواز التأخير ينافي المطالبة وهذا مشكل لان هذا الدليل يقتضي ان لا يتوجه اليه المطالبة على سبيل الفور
والتضييق اذ المنافاة انما يتحقق بين المطالبة وجواز التأخير ولا يمنع من توجه الخطاب اليه وثبوت
المطالبة على سبيل التوسع والتخيير اذ لا منافاة بينهما كما في الامر المطلق والا لم يصدق ايضا بعدم لحوق
الاثم على من مات في اول الوقت لا يصح لان لحوق الاثم مبني على الوجوب المضيق لانه هو الذي ياثم المكلف

فان الصلاة للادا   واخر الوقت الى آخر لا يعيش له لو قلنا ثم ما لهذا وحد وبل الوجوب لا يعلق بتركه
له تقرر والا يستقل الى الجزء القائم وثم اى اذا اتصل الاداء بالجزء الاول فان يقع اول الشروع
بعد الجزء الذي لا يتجزى من اول الوقت لا كما ظنه الفاضل السمرقندي ان المراد ان يقع اول الشروع
فيه لوجوب بعدم السبب على المسبب تقررت السببية الثابتة له لعدم الضرورة الى الانتقال واذا انقضى
الجزء الاول فلم يؤد انتقلت السببية الى الجزء القائم الى الثالث ثم وثم لانه لو لم تنتقل السببية
فاما ان يضم معه الاجزاء المتقدمة على الاداء ام لا فان لم يضم اليه يلزم عدم وجوب الصلوة
على الطاهر من الحيض والنفاس والمفيق من الجنون والكافر لو اسلم بعد انقضاء الجزء الاول
والاربع على من سافر والركعتان على من اقام بعد وسقوطها في الاجماع وان ضمت اليه يلزم
التخطي من القليل وهو الجزء المتصل بالاداء الى الكثير بلا دليل وقال الفاضل فيه بحث لانا نعلم
بعينا ان الفعل يجب باول الوقت على التخيير سواء كان اداؤه متصلا به او يفرغ او لم يتصل
بشيء اصلا وايضا لو كان السبب الجزء الذي يتصل به الاداء وينتقل بانتقاله فما لم يتصل به
الاداء لا يكون سببا فيكون سببيته للاداء متوقفة الى الاداء والاداء متوقفا الى السببية
فيلزم الدور والحق ان الصلوة تجب على المكلف باول جزء من الوقت ان كان له الاهلية او
باول حدوث الاهلية لكن على سبيل التخيير ويتضيق بتضييق الوقت فمن رام التحقيق فليطلب
في هذا الكلام فلا نزاع ان الوجوب يحصل باول جزء من الوقت ولكن النزاع في طريق ثبوته
وسببية الوقت له واثبات السببية بهذا الطريق لا ينافي حصول الوجوب في اول الوقت ولعل
هذا السؤال انما نشا من جهة ما توهم توقف السببية على الاتصال كما ينادي به سؤاله الثاني
وسقوطه بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء او لم يتصل لكن التقرر انما
يحصل بالاتصال وبطلان هذا الكلام مما لا يخفى على من له ادنى تامل وقيس بذلك ايضا بطلان لزوم الدور
لانه مبني على ان السببية متوقفة الى الاداء والاداء متوقف الى السببية وقد عرفت الانتقال
فلا يلزم الدور   الى ان يتضيق الوقت عند زفر واعلم انه اذا انتقل الوقت بحيث لا يسع
فيه الا بعض الوقت يطالب بالاداء اي عاصي لو اخر عنه فاثم لكن السببية لا تستقل من ذلك الجزء
عند زفر الى ما بعد من اجزاء الوقت اذ لو انتقل والواحد لا يسع فيه لادى الى تكليف ما لا

وان لم يكن جزء من اجزاء الوقت عنده فاثم

يطاق وهو معنى قوله فانه اما يؤدي الى ذلك اي لو كان المطالبة بما كلف به وهو الاداء واما لو كان المطالبة
بالوجوب في الذمة فيلزم القضاء فلا وعند زفر يستقل الى آخر جزء من اجزاء الوقت لكونه صالحا للانتقال والقائل
ان يقول يلزم على قول علمائنا الثلاثة من ان ما يتوجه الخطاب حال تضييق الوقت او يتوجه مع انتفاء السبب لانه بعد
القول بانتقال السببية الى الجزء الاخر اما ان يكون الاداء مستحقا عليه في الجزء السابق عليه اولا فعلى الاول يلزم الثاني
وعلى الثاني يلزم الاول وكلاهما محذور ولعلمائنا ان يؤدي اليه ايضا يكون كذلك ويمكن ان يجاب عنه   متعلق السببية
بضرورة انه لا يبقى ما يحتمل نقلها اليه اي تعين السببية لذلك الجزء ضروري انه لم يبق بعد ذلك الجزء ما يحتمل نقل
السببية اليه وفي هذا الكلام دفع من وجهين لما اتى القول بانتقال السببية من الكل الى الجزء كان لضرورة
رعاية الطريقة وهو فائت بالنسبة الى الجزء لا يحصر مع الحكم فلهم بالانتقال في ما اتى الحكم بتعين الجزء الاخير
للسببية وتقررها مع حكم عند الفوات يستقل السببية الى الكل العرف مما بعد العمل ولا يتاتى الانفصال
عن هذا الاشكال الا بان الكلام فيهم بان يقال يجوز ان يكون مورد الحكم بالجزء لا حصر الجزء الذي لا يسع بعد الا
قدر تكبيرة لان الجزء الذي لا جزء بعده اصلا وبهذا يسقط الاخذ الاول وكذا يقول التعيين انه يجوز ان
يكون مورد الحكم بانه لا يستقل السببية عنه اي الجزء الذي بعده من اجزاء الوقت الا انه لا يستقل عنه اصلا
وبهذا يسقط الاخذ الثاني فان قيل لم لا يستقيم قوله لا يبقى بعده ما يحتمل نقلها اليه قلنا انما لا يستقيم
ذلك ان لو لم يكن معناه ما يحتمل نقلها اليه مع رعاية الطريقة وهو ممنوع والقرينة عليه لا اصل المجتهد سابقا
فيعتبر حاله اي الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والاقامة والطهر والحيض عند ذلك الجزء
حتى اذا شرع في بيان هم الحلة والذي سبق وهي زفر اي يعتبر حال المكلف في هذه الاشياء عند ذلك الجزء
حتى لو اسلم الكافر او بلغ الصبي او افاق المجنون او طهرت الحائض عند ذلك الجزء لا الذي يتعين للسببية يلزمه
الصلوة عندنا ولو ارتد او جن او حاضت المراة في ذلك الوقت لا يلزمه الصلوة وكذا اذا كان مقيما في ذلك
الجزء يجب عليه صلوة الاقامة وان كان مسافرا في سائر الاجزاء وان سافر في ذلك الجزء يجب عليه صلوة السفر
وان كان مقيما في الاجزاء المتقدمة فلا فالوقت في جميع هذه المسائل فانه عندي يعتبر حاله عند الجزء الاول
من الوقت المضيق   ويعتبر صفة ذلك الجزء ايضا اي نقصان الوقت وكماله حتى يفسد الفجر بطلوعها لكمال السببية
ولم يفسد العصر بغروبها لنقصان سببه اي كما انه يعتبر حال المكلف فيه يعتبر صفة ذلك الجزء ايضا في الصحة والفساد
فان كان ذلك الجزء صحيحا بان لم يوصف بالكراهة والنسبة الى الشيطان كما في وقت الفجر وجب الفرض فيه كاملا

حتى لو طلعت الشمس في اثناء الفجر فسد بخلاف ما اذا شرع في الكراهي السبب سلم كمال السبب وما وجب كاملا
لا يتأدى بالناقص كالصوم المنذور المطلق لا يتأدى في ايام التشريق وان كان ذلك الجزء ناقصا بان يكون مكروها
كالعصر تستأنف في وقت الاستقرار وجب ناقصا لما ان نقصان السبب مؤثر لنقصان المسبب فيتأدى
بصفة النقصان فلم يفسد العصر بغروب الشمس في خلاله لانه اذا وجب بصفة ما اداه كصوم يوم النحر اداه
فيه ولا يلزم ما اذا ابتدأ العصر في اول الوقت ثم مد الى ان غربت الشمس لان الشرع جعل له حق شغل كل الوقت
بالاداء وهو العزيمة ومع ذلك ايضا على صوب العزيمة لا يمكنه الاحتراز عن مثل هذا الجزء فيعذر في ذلك اشارة الى
سؤال يرد على المقدمة القايلة بان ما وجب كاملا لا يتأدى بصفة النقصان وتوجيهه ان يقال هذا منقوض
بما اذا ابتدأ العصر في اول وقته ثم مدها الى ان غربت الشمس فانها لا تفسد بهذا النقصان مع انه وجب
كاملا لكمال سببه وهو جوابه ان الشرع جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة لان العباد خلقوا
للعبادة بالنص الا ان الله تعالى من لنا بان جعل لنا ولاية صرف بعض الاوقات الى حوائجنا رخصة واذا اشتغل
كل الوقت بالاداء فقد اتى بما هو العزيمة في راده الاحتراز عن مثل هذا الجزء وهو انقطاع بعض الصلوة
في الوقت الناقص مع الاقبال على العزيمة متعذر فجعل هذا النقصان عفوا لثبوته ضمنا لا قصدا كما قال محمد رحمه
الله لمن شرع في الخامسة بعد ما قعد قدر التشهد في صلوة العصر يستحب ان يضيف اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان
تطوعا وان كره التطوع بعد العصر لكن لما كان ثبوته بناء على الاول لا ابتداء فلم يكره وصار بمنزلة المؤدى في الوقت
الصحيح وكذا لا يلزم اسلام الكافر وقت احمرار الشمس ثم لم يؤد حتى احمرت في اليوم الثاني فانه لا يجوز
القضاء فيه مع نقصان السبب لان هذا لا يرد وبعد التسليم انما جاز الاداء مع النقصان عند نقصان السبب اذا
لم يصر دينا في الذمة واشتغاله بالاداء يمنع صيرورته دينا اشارة الى سؤال يرد على المقدمة الضمنية
القايلة بان ما وجب ناقصا يتأدى بالناقص وتوجيهه ان يقال تلك المقدمة منقوضة بما اذا اسلم الكافر
وقت احمرار الشمس ثم لم يصل حتى تغيرت الشمس في اليوم الثاني فانه لا يجوز قضاؤه مع انه وجب ناقصا
لنقصان سببه وتقرير الجواب انا لا نسلم عدم جواز القضاء في الوقت الناقص فان جواز المسئلة غير مروي عن السلف
فيحتمل ان يكون جائزا سلمنا ذلك لكن المراد من قولنا ما وجب ناقصا يتأدى بالناقص الواجب الذي لم يصر دينا
في الذمة اما اذا صار دينا في الذمة فلا والمعنى فيه ان النقصان في الاداء انما يتحمل بسبب شرف الوقت فاذا
فات الوقت لا يتحمل النقصان لانه لا جابر له في القضاء الاترى ان الاعتكاف المنذور يجوز اداؤه

في النوادر

في رمضان

في رمضان الاول وبعد ما صار دينا لا يجوز قضاؤه في رمضان الثاني لو صح الجواز ان يكون حكم القضاء
مخالفا لحكم الاداء قال محمد رحمه الله في الجامع لمن نذر ان يعتكف شهر رمضان فانه يجوز منه اداء
الاعتكاف فيه مع ان الصوم شرط لصحة الاعتكاف الواجب عندنا فلو صام ولم يعتكف حتى صار ذلك دينا
في ذمته لا يجوز قضاؤه في رمضان الثاني لئلا يلزم ان حكم القضاء قد يكون مخالفا لحكم الاداء ولا يلزم ما لو
تلاها عند الطلوع وسجد عند الزوال او اذا غابت الشمس فانه يجوز وان انفصل عن سببه لانا ندعي عود الواجب
الى الكمال بعد انفصاله عن السبب الناقص فيما يجب قربة مقصودة والسجدة عند التلاوة لم يجب قربة مقصودة
انما المقصود مجرد ما يصلح تواضعا اشارة الى سؤال يرد على الجواب المذكور وتوجيهه ان يقال لو كان الواجب بعد
الانفصال عن سببه الناقص يجب كاملا في الذمة منقوض بما لو تلا اية السجدة عند الطلوع وهو وقت ناقص ثم
سجد عند الزوال او اذا غابت الشمس فانه يجوز وان انفصل عن سببه وصار دينا في الذمة مع ان هذا اداء
ناقص واجاب عنه بتخصيص المدعى بانا لا ندعي عود الواجب الى الكمال بعد الانفصال عن السبب الناقص مطلقا حتى يلزم
ما ذكر بل فيما يجب قربة مقصودة كالصلوة اما فيما لا يجب قربة مقصودة فلا والسجدة عند التلاوة من هذا القبيل
انما المقصود منها مجرد ما يصلح تواضعا لله تعالى مخالفة للمعاندين على الله وموافقة للعابدين كما علم من مواضع
السجود الاترى انه يتأدى بالركوع في الصلوة ولا يلزم عليه ما لو شرع فيه في نفل فانه يجوز قضاؤه
حالة الغروب بعد ما افسد وان كانت قربة مقصودة لان باب النفل اوسع ولهذا يجوز اداؤه قاعدا مع القدرة
على القيام وراكبا موميا مع القدرة على النزول ولان اللزوم بالشروع لضرورة صون المؤدى عن البطلان متقدر
بقدرها ولا يظهر في تكامل اللازم لا حالا ولا مآلا اشارة الى سؤال يرد على الجواب وتقريره انه لو شرع
في النفل في وقت ناقص مثل طلوع الشمس مثلا ثم افسد فانه يجوز قضاؤه حالة الغروب مع النقصان وان كانت
الصلوة قربة مقصودة فاجاب بانا سلمنا كان في الواجب لا في النفل فان باب النفل اوسع من باب الواجب
الا ترى انه يجوز اداء النفل قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا موميا مع القدرة على النزول ولا يجوز ذلك في
الواجبات والفرائض فلا يرد النقض ولو سلم لزومه بعد الشروع لكن لزومه لضرورة صون المؤدى عن البطلان
كما هي بجمعه مستقدر بقدر الضرورة فلا يظهر ذلك في ثبوت اللازم على صفة الكمال لا حالا اي في حالة الاداء ولا
مآلا اي في حالة القضاء لان ذلك مصير الى ما وراء الضرورة وذلك لا يجوز ومن حكمه ان لا يبقى صحة
عند تكون الوقت ظرفا وصيرورتها مؤداة بافعال معلومة تنافي [illegible] فلا يتعذر عليه صرفها الى غير

المستحق له كالخياطة المستحقة في وقت لا يقدر على الخياطة فيه لخياطة ثوب آخر فيه اي ومن حكم هذا النوع انه لا يمنع صحة صلوة اخرى فيه اي في اي جزء وقع فيه لكن الوقت ظرف الاداء يتفضل عن فروع الوقت وهو يؤدي بالكل معلومه لما نع من صحة وبعد الوجوب بعض المانع فعاله ايضا فلا يقدر عليه صرفها الى اداء صلوة اخرى لمن له من دفع ثوبا الى الخياط ليخيطه في هذا اليوم بأجرة فانه يستحق على الخياط اقامة العمل ولا يقدر على خياطة ثوب آخر في ذلك اليوم الذي منافعه بعض فعاله يعمل ما استحق عليه خياطة الثوب بالاجارة فان قلت لا نسلم ان التكرار يكون كل واحد كون الوقت ظرفا ومن ضرورتها موداه بافعال معلومة لمانع من صحة ذلك بانفراده او يكون كل منها دليلا واحدا فيرد الاول يرد عليه النقض بصوم رمضان فانه يتأدى بافعال معلومة لمانع من صحة مع انه لا يبقى شرعيته صوم لو وعلى الثاني يلزم ضم ما ليس من الدليل وهو قوله ومن ضرورتها موداه الى ما هو دليل تام بنفسه وهو قوله لكونه ظرفا وجعلهما دليلا واحدا او هو من المسئلة فاله لم يجعل عبارة الشيخ الكافي قوله يلزم ضم ما ليس من الدليل الى دليل تام ممنوع وانما يلزم لو كانت الظرفية مما يستلزم جواز صلوة اخرى مطلقا اي في جميع اجزاء الوقت ولكن غاية لا امرانه يستلزم الجواز في الجزء الفاضل من الوقت والمدعى الجواز فلا بد من ضم ذلك اليه حتى يتم الدليل على المدعى ولو لا يتعين بتعيينه قولا لانه من ضرورة انقطاع خيار النقل من جزء الى جزء ولا ذلك الا بتعيين الاداء كالمكلف لا يكون له التعيين قولا بل في ضمن الاداء فعلا لا قولا لان التعيين قصدا نزع الى الشركة في وضع المشروعات اي من حكم هذا النوع ايضا ان التعيين لا يثبت بقوله حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء فيه لا يتعين وله ان يؤدي في غير ذلك الجزء لان التعيين انما يثبت ضرورة انقطاع خيار نقل السببية من جزء الى جزء ولا يكون الانقطاع له الا ان يشتغل بالاداء لا بتعيين التشخيص نصا بتصرف منه من حيث لم الشارع لم يجعل التعيين اليه بل ضرورة خيار ثبوت ولانه التعيين قصدا منفصلا الى الشركة في وضع المشروعات وانه لا يجوز وطرح المكلف فانه لما خير بين الاطعام والكسوة والتحرير فلو قال عينت الاطعام للكفارة لا يتعين حالم يباشر التعيين به وان يعين النية شرط لان المشروع لما تعدد لا يصاب بالاطلاق وان اما لزمه التعيين لم يسقط بضيق الوقت لان التوسعة اوجبته فلا يسقط بعضه في اي من حكمه ايضا اشتراط نية في دخل الوقت فيه لان منافعه لما كان على حقه حتى يصح بصلوة لان يكون المشروع فيه متعددا فلا يصاب بالاطلاق والنية كالمحيح في المكان لا يصاب بالاطلاق فانه يسمى واحد منهم باسمه الخاص ولما لزمه التعيين شرعا لا يسقط ذلك بضيق الوقت على وجه لا يسع فيه الا الفرض لان ذكرنا وجب بواسطة سعة الوقت شرعا فلا

يسقط ببعض من العبد في تاخير الاداء وهكذا ذكر شمس الائمة لكن الاولى القول بعصيان العبد بالتأخير حيث لا يسع فيه غير الوقت مع لزمه ولانه ذلك شرعا مشكل اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت لا يحتاج الى هذا التكلف لان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق فلا يسقط التعيين واما النوع الثاني فما جعل سببا لا ضافة اليه ومعيارا لتقدره به بحيث لا يسع فيه غيره كالمعيار الحسي فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف كالمتوحد في الدار اي النوع الثاني من انواع المعتد بالوقت ما جعل الوقت سببا لوجوبه لان الصوم يضاف اليه تعالى صوم رمضان والاضافة آية السببية فان قلت السبب اما الشهر كله او جزء منه فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم في الشهر والغاء المعيار وعلى الثاني لا يكون الاضافة الى الشهر ولذا السببية لان ما هو معيار اليه ليس بسبب وما هو سبب ليس معيارا والاضافة الى الجزء غير مسموعة فلا يستقيم قوله جعل سببا لاضافته اليه قلت السبب كله كما اختار السرخسي ولكن نعلل منه الى جزء منه رعاية للمعيارية كما قلنا مثله في باب الصلوة رعاية للظرفية وهو معيار للصوم ايضا لمراله الكسح الكيل له الصوم عبارة عن امساك مقدر مقدر به لتحقق لا يفضل من اجزائه شيء يسع فيه غيره من جنسه وهذا لذلك لبيانه تعالى كيف يكون الشهر معيارا للصوم مع انه يفضل اجزائه وهو الليالي تفضل عنه قوله فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف نتيجة كونه معيارا لانه لما كان الصوم الوقت مستحقا له بحيث لا يفضل عنه ولذا يصلح لامساك واحد آخر يصير غير منتفي فيه ضرورة فيصاب بمطلق الاسم بان نوى مطلق الصوم واما الشرط اصل النية لتمييز عن العادة ومع الخطأ في الوصف بان نوى صوم القضاء او المنذور او النفل لان الوصف يلغو لعدم الاعلام المتوحد في الزمان كالمتوحد في المكان يصاب باسم الجنس والعلم والوصف خطأ وصوابا كما يقال لزيد من لا يكون في الدار سواه يا انسان يا زيد يا اسود يصير ذلك الوصف بالخطأ وكذا المنفصل في الزمان وقال ابو يوسف ومحمد المسافر اذا لم يترخص صار كالمقيم فلا تصح منه نية النفل ونحوه ولان في انه غير مطالب بالاداء فكان كشعبان ولان المرخص عام واعتبار ما يرجع الى دينه او قضاء دينه اولى مما يرجع الى بدنه لما لم يبق غير مشروع في هذا الوقت لم يجز اداء نفل او واجب اخر من المسافر لان وجوب الصوم ثبت بشهود الشهر في حق الكل والهذا صح الاداء من المسافر الا ان الشرع مكنه من الترخص بالفطر لدفع المشقة عنه ومنها لا يجعل غير المشروع مشروعا فاذا ترك الترخص صار هو والمقيم سواء فقدم صومه على اجب آخر لعدم مشروعيته فلغا نيته للتطوع او الواجب ووقع صومه عن رمضان وكذا اذا اطلق النية

او كان مريضا اي هذا الكلام والاوجه ان يقول اذا نوى المسافر عن واجب آخر يقع صومه عما نوى ويستدل عليه بوجهين احدهما
ان المسافر لما كان غير مطالب بالاداء صار شهر رمضان في حقه كشعبان فيقبل سائر الصيامات وثانيهما ان المرخص
وهو السفر قائم في حقه وهو ما نوى كان الرخصة ليس صرف الامساك الى ما هو اهم اي ترفيه دينه بان صرفه الى المنذور و
الكفارات اولى اي ما هو اهم اي قضاء دينه من قضاء رمضان آخر والمنذور والموقتة ثم بعده بل صرفه الى ما هو اهم
عنده الى ذكره لازم والقضاء عليه ان عاش لم يعم ولو اخذ بها لو مات وصوم الشهر لا يلزمه ما لم يعم حتى لو مات لم يؤاخذ
به لما جاز له الرخصة في الفطر فلان يجوز له الرخصة في حاجة الدينية اولى وعلى الطريق الاول لو انوى النفل كان صائما
عنه وعلى الطريق الثاني يكون صائما عن الفرض لانه في التنفل لا يكون مترخصا بالفطر الى ما هو اهم وعنه روايتان في النفل
ح واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن رمضان لان الرخصة ونوى العزيمة لم يتحقق بلا نية وصرفه الى رمضان احق
من صرفه الى النفل لانه العزيمة واعلم ان قول المصنف او قضاء دينه يحتمل بعد التعميم ذكره ذكرها نه بصيغة لا استغراق الجنس
الحل   محله والمريض الصحيح ان المريض هو العجز ولا عجز مع الصوم اشار الى الفرق بين المسافر والمريض على
قول ابي ح وذكر ان الفقهاء اختلفوا في المريض اذا صام بنية واجب آخر او نفل في رمضان هل يقع صومه عن
رمضان او عما نوى [illegible] الى التفصيل فقالوا المرض على قسمين ما لا يضره الصوم كالامراض الرطوبة وفساد
الهضم بل ينفعه فلا رخصة له وما يضره كالحميات المطبقة ووجع الرأس والعين فلها الرخصة اما العجز عن الصوم
او خوف الازدياد من صومه فهو لازدياد لو صام فهو كالمسافر وفي صومه العجز فكالصحيح وقال آخرون انه يقع
عما نواه مطلقا وهو رواية الكرخي عن ابي ح وقال بعضهم انه يقع عن صوم رمضان مطلقا وهو الصحيح من مذهب
ابي ح والفرق على هذه الرواية ان الرخصة في حق المريض تتعلق بالعجز عن الصوم فالعجز شرط الرخصة فاذا صام فقد فات الشرط
فيلحق بالصحيح بخلاف المسافر فانه يستوجب الرخصة بعجز مقدر لا حقيقي باعتبار قيام سبب العجز وهو السفر
مقام العجز فانه مفض اليه غالبا والغالب في الشرع كالمتحقق كما يشهد به الاحكام فاذا صام المسافر لا يظهر بقدرته
على الصوم فوات شرط الرخصة فلا يبطل ترخصه بالنسبة الى حوائجه الدينية وفيه نظر اذ العجز المرخص هذا في الشرع
يتعلق به الرخصة وهو الذي يزداد مرضه بالصوم او يشق عليه ويضعف فجاز ان يحمل زيادة المرض والمشقة ويصوم
وفي الافطار رخصته لبقاء المرض فيكون له حكم المسافر   قال زفر رحمه الله لما تعين اليوم لصوم رمضان لا اشتراط
عزيمته اختلف الفقهاء في ان صوم رمضان هل يقع بدون النية ام لا فقال عطاء ومجاهد والسابق لا يقع وقال زفر يقع مستدلا
بانه لما تعين الوقت شرعا فان [illegible] هذا الوقت صار ما يتصور فيه من الامساك مستحق الصرف اليه فلا يتوقف صحته على

عليه بل على اي وجه اتى به يكون المستحق كما اذا دفع مالا الى الفقير ثم نوى بعينه تبرعا فانه على قصد الاعانة يكون من
الواجب المستحق وهو الاوجه لانه لا يتصور فيه الاحتياط واحتج بما اذا صار واجبه بالاحاج لم ينو عن [illegible] فانه
وكمن وهب كل النصاب من الفقير فانه يسقط عنه الزكوة من غير نية لكنا نقول المستحق عليه هو الامساك بوصف
كونه عبادة اجماعا ولا يحصل العبادة الا بالعزيمة ليكون صارفا ما فعله الى ما يحققه اي ما هو مستحق عليه فلا [illegible] للصوم
كالحنطة المستحقة في يوم بعينه تستغرق تعيينه لكن المستحق هو الامساك بوصف كونه عبادة ولا يحصل
لها الا بالعزيمة بخلاف المستشهد به وبخلاف هبة النصاب من الفقير لان المبتغى بها وجه الله تع وجاز مجاز
النية عن الصدقة الا انها بخلاف مسئلة الحنطة لانه ليس المطلوب منها ما هو عبادة بل المطلوب ما حدث في الثوب فعلم
انه لم يكن لا سوى [illegible] العزيمة وبخلاف هبة كل النصاب من الفقير لانه لما كان المبتغى بها وجه الله تع صار نوله وقيت
مجازا عن نية الصدقة ونحو غير النية   واشد الشافعي بنفس الاصل على الوصف وهذا فاسد لان الامساك
مشروع باصله والمتعين هو الذي يصاب بالاطلاق دون المشروع فان عين [illegible] ما شرط في رمضان يعني اصل الصوم
لا وصفه حتى لو اطلق النية او نوى النفل او واجبا آخر يقع عن رمضان وقال الشافعي كما شرط تعيين اصل الصوم
شرط تعيين وصفه ايضا وهذا لان معنى العبادة كما هو معتبر في الاصل معتبر في الوصف [illegible] ان كل واحد منهما
مأمور به فكما شرط عزيمته في اصل الصوم يتحقق معنى العبادة ينبغي ان يشرط في وصفه ايضا والا كان مجبورا لا
مختارا للعبادة [illegible] بالاطلاق والتعيين وهذا الاستدلال فاسد لانا نقول سلمنا ان تعيين
صوم رمضان لابد منه ولكن هذا التعيين حاصل بنية مطلق الصوم فلا احتياج الى تعيين الوصف نصا بيانه انه
لما كان المشروع من الصوم في هذا الوقت صار مطلق الاسم فانه يتكون اطلاقه [illegible] اصل الامساك فانه
متنوع بين العبادة والعادة وما هو مشروع لا يصاب بالاطلاق [illegible] وذلك بالعزيمة فاما اذا نوى
النفل او واجبا آخر يكون معرضا عن [illegible] الاعراض مع الايمان [illegible] لا يتم الا [illegible]
اعراض واما يكون اعراضا ان لو كان الخطاء في الوصف [illegible] ان المتوحد في المكان
مع الخطاء في الوصف فان المتوحد في الدار باسمه حتى يجب عليه اجابته او نقول الامام شرع في هذا الوقت
عن الفرض لنفي ذكر الوصف معنى الاطلاق كد لفظ الصوم [illegible] الاطلاق يعني [illegible] لا اعراض
وهذا منا قول بموجب العلة لا سقوط التعيين القول بموجب العلة هو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء
الخلاف كما ستعرفه ان شاء الله تع [illegible] الشافعي الزمنا بتعليله اشتراط نية التعيين ونحن

الزمان موجب يعلم حيث شرطنا ذلك لكن لما صح الاطلاق بقي ما نوى الخلاف فيكون من ذكر القليل
ويفسد الماضي لعدم العزيمة على فساد الباقي لعدم التجزي في لا يصح المفسد للعبادة قال علماؤنا في صوم رمضان
انه يجوز بنية قبل انتصاف النهار خلافا للشافعي بقوله ويفسد الماضي عطف على قوله فيعتبر ثم لا مثل الى ان استدل
الشافعي بان العزيمة لما وجبت في صوم رمضان وجبت من اوله الى ان اول اجزائه قربة كسائرها وانتفاء الصوم
النهار باعتبارها فاذا خلا عن العزيمة فسد لعدم شرطه فيفسد الباقي ايضا لانه لا يتجزى صحة وفسادا ولذا رجح
المفسد على المصحح احتياطا في باب العبادة لانه لما اجتمع الصحة وجهة الفساد رجح جانب الفساد فيها احتياطا قلنا
يعني لكن دليل الشافعي يتم بدون التعرض للترجيح لان الكل لا يتوقع باعتبار بعض اجزائه والترجيح انما يصار اليه عند
التعارض ولا تعارض هنا فلا بد صحيح   لكن العزم عند الاداء والابتداء ساقط لدفع الحرج ولا بد مع
بالعدم في حق الصائمين يعني ينتبه او يدرك قبيل الصبح او اقام او افاق عن اغمائه يعني في يوم الشك
نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فلما جاز بالمتقدمة فبالمتأخرة وانها لو جعلها لا قرانها بالركن اولى
اشارة الى دليل علمائنا وتقريره ان الاجماع منعقد على انه لا يشترط اقتران النية باداء جميعه فانه لو اغمي
عليه بعد الشروع في الصوم يؤدي صومه اتماما وهذا معنى قوله عند الاداء وكذا لا يشترط اقترانها بابتداء الشروع
فانه لو اغمي عليه بعد الشروع في الصوم لعدم النية يتادى صومه وان غفل عنه عند الابتداء بالنوم اجماعا
كل ذلك للتجوز ودفع الحرج اذ لا يوقف عليه الا بحرج عظيم وما جعل عليكم في الدين من حرج فلا يصار ليدفع هذا
الحرج بجواز تقدم النية حال الشروع فلا اثم ذلك في حق الصائمين مجنون ينتبه من الجنون او صبي يبلغ قبيل
الصبح مقارنا لاول جزء من اليوم او مسافر يقيم بعد الصبح او من اغمي عليه يفيق من اغمائه يعني في يوم الشك فان
لازمه لا يمكن وجوبها الا بتأخير النية لان تقديم النية في الليل عن الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم لكن يعني
الوسع شرط عندي كتحقيق الاصل لما وسئل الى لجواز التقديم لا بد مع الحرج في حق هؤلاء فلما جاز
الاداء بنية متقدمة وان لم تقارن حالة الابتداء والاداء فلان يجوز بنية متأخرة لاقترانها بالركن العبادة
اولى يعني هذا التقدير تقرير يعني يدل على قوله في حق الصائمين وهذا سر المواهب لعمان الاسلام حيث قال
ثم التجوز موجود في الجملة في حق الصائمين يعني يعتبر بعد الصبح او يفيق ويجوز ان يكون يعني يفيق مستقلا بنفع
ورائحة في حق الصائمين متعلقا بالتقدم الى لا بد مع الحرج بالتقدم في حق الصائم عن من يفيق وهذا عند
العوام لعمان سمي الآية السرخسي حيث قال لم لا بد مع العجز بالتقدم في حق الصائمين لمن ينتبه ثم كان الا ب

ان الاول

يعني او

ان الاول او يقيم او يفيق عن اغمائه بصيغة المضارع ليكون ملائما لقوله يعني او يدرك   والترجيح بالاصل اولى
منه بالوصف اشارة الى ان ما ذكر في الدليل الشافعي من الترجيح يعارض لان النية لما وجدت في اكثر النهار الذي له حكم الكل
فالاولى معاملته حكم العدم رجحنا جانب الوجود بان لان النية باكثر هذا الركن وهذا ترجيح بمعنى في الذات لا بما عينوا
في الترجيح كثرة الاجزاء وهو ذاتي للصوم والشافعي رجح جانب العدم على جانب الوجود احتياطا ولا كل يد صح بالحال
والترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال كما يأتي في بابه ان شاء الله فان قلت فما ذكرت ايضا ليس ترجيح بالذات لانه ترجيح
بالكثرة وهي صفة الفعل قلت مراده من الترجيح بالكثرة انا رجحنا اقتران النية بالامساكات الموجودة في اكثر
النهار فيكون ترجيحا بالذات   ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه يصاب بالاطلاق ومع الخطاء
في الوصف لكنه لو صام عن كفارة او عن قضاء عليه يقع عما نوى لان تعيينه يعتبر في ابطال محليته حق له لا عليه اي من جنس
ما صار الوقت معيارا له كما في شهر رمضان الصوم المنذور في وقت بعينه بان يقول لله علي ان اصوم رجب وجوه
اعلم ان شهر رمضان لما تعين للصوم الواجب تعين بباقي الاوقات للنفل بجعل الشرع ذلك حقا للعبد لكسب العبادة
والتقرب الى الله تعالى فاذا نذر صوما في معين منها تعين له كرمضان للصوم فيصاب بمطلق الاسم ان يقع عن المنذور
بالنية المطلقة ومع الخطاء في الوصف بان نوى النفل كما في صوم رمضان وجاز بنية قبل انتصاف النهار كما
النفل وصوم رمضان لكن لو صام عن كفارة او قضاء يقع عما نوى لان تعيين الناذر يعتبر في ابطال محلية حق
له وهو النفل فان له تصير مشروعا له فاما في ابطال محليته حق عليه وهو الكفارة والقضاء فلا لانه لا سقط مشروعيته
من الشارع جعله محتملا لها فلا   والنوع الثالث المشكل كوقت الحج لانه معيار من حيث لا اشهر الحج لا
يفضل عنه ظرف من حيث ان العمر لا يفضل عنه ولان الواجب موسع ان ادرك وقتا آخر لذلك مضيق ان لم يف
عمره بذلك وانما كان مشكلا لان النوع الثالث المقيد المشكل وهو وقت الحج لانه يشبه المعيار من حيث انه لا يتصور
في سنة واحدة الا في اشهر معلومة وتلك الاشهر لا تفضل عنه ويشبه الظرف من حيث انه عبادة يتادى باركان
معلومة لا تستغرق الاداء جميع العمر بل تفضل عنه ولان الوجوب فيه موسع ان ادرك وقتا آخر حتى لو اتى
به في العام الثاني يكون اداء ومضيق ان لم يف عمره بذلك بان لا يدرك العام الثاني حيث يأثم بالتأخير وهذا
علامة التضيق والاختلاف في قوله موسع ان ادرك وقتا آخر لا يصح على قول ابي يوسف لان في الواجب
الموسع لا يلحقه الاثم بالتأخير عن اول الوقت وعنده يلحقه الاثم بالتأخير الى السنة الثانية فكيف يكون من قبيل
الموسع   ومن حكمه صحة ادائه في العمر متى اتى والاثم بتفويته اي ومن حكم هذا النوع صحة ادائه في

عمره فالعاق حتى انه يكون مؤديا في اي سنة اتى به للتيقن بكون ذلك من عمره ولاتساع الوقت بادراكه والا ثم
بتفويته حتى انه لو اخره من السنة الاولى حتى فاته الحج في عمره فانه يأثم بالاتفاق ايضا اما عند ابي يوسف فظ
واما عند محمد فلانه انما يجوز التاخير بشرط عدم الفوات وقد فات وعند محمد رحمه الله يسعه التاخير بشرط
ان لا يفوته في عمره وقال ابو يوسف يتعين عليه اداؤه في العام الاول احتياطا اي يسعه التاخير عند محمد من السنة
الاولى لما ان ايه يعني من الواجب الموسع لكن جواز التاخير مشروط بعدم التفويت حتى لو فوته بعد التمكن في
السنة الاولى يكون آثما وعند ابي يوسف يتعين عليه اداؤه في اشهر الحج من العام الاول لما ان صلة من الوقت
المضيق للاحتياط وقول محمد وان كان صحيحا في الواقع لكن بعد الابتلاء سره انه ضعف يستعمل في الشرع كالوقف
الى الصعد مباح سره لكن لا تصيب الصيام الا انه عمر معتد في الفتوى هذا على محاذاة ما ذكر في الكتاب والذي وجد
صاحب الاسرار والامامان السرخسي والبزدوي لكن الصحيح من مذهب محمد ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني في
اسرار الاسرار حيث قال قال محمد والشافعي الحج يجب موسعا يحل له التاخير الا اذا اغلب على ظنه انه ان اخر
يفوته ثم ذكر في لف كلام محمد واماله اما قبل ان يحج فان كان الموت فجاءه لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور
امارات يشهد قلبه بانه لو اخر يفوته لم يحل له التاخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بالدليل
واجب عند عدم الادلة وظهر ذلك في جواز المانع لا عمر حتى لو اتى النفل يقع عما عينه فان الحكم انه يعتبر
الاداء في العام الاول في حق الاثم دون عمره حتى من لزم عليه حجة الاسلام لو نوى النفل في العام الاول يقع
عن النفل لا عن الفرض عند محمد فلا يعين هذا الوقت للفرض كان يتحرز عن الفوات لان هذا الوقت عرفا بل التنفل
اصلا فلما ظهر اثر هذا التعيين في حق المنع عن جهة النفل كما في وقت الظهر لما تعين للفرض ظهر اثره ذلك في حرمة
التاخير لان المنع عن جهة فيكون لو قال الشافعي بتفويت الفعل ويقع عن حجة الاسلام وجواز
عند الاطلاق مع جهة التنفل يعني في المؤقت وهو قول الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام فيطلق
بالصرح منه خلافه فلما اطلق اليمين في الشرع يصرف الى نقد البلد يعني في المؤقت وهو تيسير اصابته
وبطل عند الصريح بضرب جواز عن سوال معد و سواء قال يأتي النفل مشروعا في العام الاول كان مشروع
الوقت معتدا والشرع لم يشترط التعيين والاشتراك في الواجب بطلق البينة كالصلوة فاجاب بان جواز حجة
لا باعتبار انه يسقط اشتراط نية التعيين بل لان التعيين ثبت دلالة حال المؤدي لان ظاهر حال المسلم
انه لا يحتمل المشقة العظيمة ثم يشتغل باداء النفل وعليه حجة الاسلام فاستغنى عن التعيين صريحا بدلالة الحال

فالمعروف مطلق النية الى حجة الاسلام لكن الدلالة لا تعارض الصريح فيبطل عند التصريح منه بخلافه بان ينوي
النفل لكن اسيري به راسم مطلقه يتعين نقد البلد في العرف لانه يتعين من المؤدي وهو المشتري بجملة لكن
الدلالة هو تيسير اصابته نقد البلد فيبطل عند التصريح بغيره بان شرط نقدا آخر عند الشراء فيسقط
ذلك الدلالة بخلاف شهر رمضان لكن التعيين ثم يعني في المؤقت يستوي الاطلاق والتعيين منه اشار
الى الفرق بين الحج وشهر رمضان حيث يصرف الى الفرض ثمه وان عين سائر الخلافه هنا وجه الفرق لكن التعيين
في الاطلاق هنا انما يسقط يعني في المؤقت فلا يعتبر ذلك عند التصريح بخلاف شهر رمضان لكن التعيين ثمه
يعني في المؤدي وهو كونه واحدا لا مزاحم له فيه فيتعين جميع الصفات بدون سواء اطلق او عين عن ما سنا
فصل في حكم الواجب بالامر وهو نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب بسببه اي يستحقه لما فرع عن بيان الكلام
الامر شرع في احكام الواجب بالامر فقال وهو نوعان اي الواجب بالامر نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب
بسببه اي يستحقه الباء يتعلق بالواجب ولا يتعلق بالتسليم والضمير في بسببه للواجب وكذا الضمير في يستحقه
اي الاداء تسليم نفس الثابت في الذمة بالسبب الموجب له كالوقت للصلوة والشهر للصوم اي مستحق لكن الواجب
وهذا التعريف يتناول تسليم الواجبات المؤقتة كالصلوة وغير المؤقتة كالزكوة ولعامل ان يقول لا يتصور التسليم
في الصوم والصلوة لان التسليم انما يمكن في الاعيان الباقية وجعله مجازا لا يليق بالتعريفات وايضا عن ما يع
يصدق على القضاء وقوله بسببه يقول انه لا احتراز به عن شيء وجوابه اما عن الاول فهو انه قد ثبت في قواعد الشرع
ان الواجبات الشرعية لها حكم الجواهر فيجري التسليم فيها كما يجري في الاعيان او يقول يعني بتسليمها اخراجها عن العدم
الى الوجود لا تسليم كل شيء بما يناسبه على انه لا مرانة يكون مجازا اكثر استعماله في التعريفات شائع عند ظهور المراد من
غير نكير واما عن الثاني فلانا لا نسلم الصدق واما عن الثالث فلانا نسلم انه لا فائدة فيه بل مجرد ذكر السبب فانه خطيه وهي الاساس
اي الفائدة بل يعني العصر بين الثابت بالسبب ووجوب الاداء الثابت بالامر والى رد قول من زعم انهما معنى واحد انه
ثبت بالامر لا غير ولكن حمل الواجب انما يكون بكل واحد من القيود المذكورة في التعريفات للاحتراز عن شيء كما عرف
في موضعه وقضاء وهو تسليم مثل الواجب قد تعلق بعضهما على كل حجة انه لحق بالسبب الاول لوجوب الاداء
فلما العاقلين لا لكنهما فاقدر عليه المكلف وسقوط ما عجز عنه امر معقول وورد الشرع في الصوم والصلوة
فيتعدى الى ما لا نص فيه اي تسليم مثل الواجب بالسبب وقد يستعمل احدهما مكان الآخر مجازا الوجود وتسليم الواجب
فيها اما استعمال القضاء مكان الاداء ففي قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة

اي لو نوى في الجمعة لا تصح وسيدخل على هذا جواز الاداء بنية القضاء قال تعالى نويت ان اقضي فرض هذا الوقت
لان قضاء الوقتية مع بقاء الوقت متصور واما استعمال الاداء مكان القضاء فكما قال تعالى اداء ما عليه من الدين
لان اداء حقيقة الدين متصور لان الديون تقضى بامثالها لا باعيانها وسيدخل على هذا جواز القضاء بنية الاداء
قال تعالى نويت ان اؤدي ظهر الامس لان اداء الظهر من الامس بعد مضيه محال فهذا عبارة بحسب هذا الموضع ولكن في
جعلهم الاداء مجاز القضاء في اداء الدين نظر لانهم صرحوا بان قضاء الدين من قبيل الاداء الكامل كما في
التحرير الاسلام واما الاداء الكامل فمثل رد المغصوب واداء الدين اختلف المشايخ في ان القضاء بمثل معقول مثل
سوقيت وصورة على امر جديد ام لاحق ام تبشرح ذلك بالامر السابق فقال الجمهور من علمائنا انه ذلك بالامر السابق
وقال العراقيون منا واكثر اصحاب الشافعي ان ذلك بالامر اللاحق وتظهر ثمرة هذا الخلاف في سقوط الاعتكاف بصوم
الكامل لانه خارج عن محل النزاع كالقضاء بمثل غير معقول وصاحب التحقيق قد طول الكلام فيه وحاصله انما يدوي
القليل وتنقيح العلل واحتج العراقيون بان الفائت عبادة فلا يقضى الا بمثل هو عبادة لان الصيام يعتمد المماثل
ولا يعرف المثل عبادة الا بالنص واحتج المحققون بان بقاء ما قدر عليه المكلف الى بقاء اصل الواجب بسبب
العدل على مثل عن نوبة لكون النفل مشروعا له من جنسه وسقوط ما عجز عنه وهو فضل الوقت لا الى
مثل له عند المفوت امر معقول اذ الاداء كان واجبا عليه في الوقت وقد علم من قواعد الشرع بالاستقراء
ان الواجب لا يسقط عن المكلف الا بالاداء او باسقاط من له الحق او العجز ولم يوجد واحد منها اما الاولان
فظ وكذا الثالث لانه لم يوجد بخروج الوقت الا العجز عن ادراك فضيلة الوقت فيسقط اعتبارها لا الى مثل
وضمان عدوانه بالاثم ان كان عامدا فيستوي الوجوب كما كان قبله لا ان قيل على هذا ينبغي ان يجوز قضاء الصلوة
السلاتة خارج الصلوة لانها صارت من افعال الصلوة وشيء من افعال الصلوة لا يؤدي خارجها وقد
ورد الشرع في الصوم والصلوة قال الله فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها فان ذلك وقتها اي فليقضها وقت التذكر فان ذلك وقت قضائها فيتعدى الحكم منه الى ما
نص فيه وهو الواجبات بالنذر الموقتة من الصوم والصلوة والاعتكاف فيثبت الاخرى بعد فوات تلك
الاوقات فيما يتوقف على امر جديد فالخلف انما هو في القضاء في المنصوص عليه بان النص الموجب للقضاء
فلا يصح فائدة الامر السابق للتاكيد لا لزم القضاء وجب بالنص الموجب له بل ورد هذا النص لبيان ان الموجب
السابق باق في ذمة المكلف لم يسقط فيجب عليه ان يخرج عن عهدته بالضمان وهو القضاء

والعامد

اداءه وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف فانه لم يجز قضاؤه في رمضان آخر لانه لما انفصل المنذور
عن صوم الوقت عاد مستتبعا صومه التابع في الحال التابع لبقاء المتبوع اولى من ابطال المتبوع لانعدام
كمن نذر بالصلوة وهو متطهر ثم انتقض وضوءه قبل اداء المنذور يجب عليه وضوء آخر لاجل القضاء وحينئذ
يسئل لو حوالي الاعتكاف قال تعالى اذا نذر باعتكاف شهر رمضان فصام ولم يعتكف فقضاه في رمضان
آخر لا يجوز ولو كان الموجب للقضاء هو الموجب للاداء لوجب ان يجوز القضاء في رمضان آخر كالاداء
في رمضان الاول والحال انه لم يجز عرفنا ان وجوب القضاء بدليل آخر وهو تفويت الواجب والتفويت مطلق عن
الوقت فصار كالنذر المطلق ولو نذر نذرا مطلقا لا يجوز له ان يعتكف في رمضان فكذا هنا فاجاب
بان قضاء الاعتكاف بعد انفصاله عن صوم رمضان انما وجب بصوم مقصود لان النذر بالاعتكاف
نذر بالصوم لانه شرطه والتزام المشروط التزام الشرط كالتزام الصلوة التزام الوضوء الا ان
الشروط يراعى وجودها لا وجودها قصدا فلما كان الصوم موجودا في رمضان فاتى الشرع لم يظهر
اثر الاعتكاف فيه اي به كمن نذر بالصلوة وهو متطهر لا يجب عليه الوضوء ثم لما انفصل الاعتكاف
عن الصوم عاد ذلك النذر بعينه مستتبعا صومه التابع لان ابقاء التابع وهو الصوم لبقاء المتبوع
وهو الاعتكاف اولى من ابطال المتبوع لانعدام التبع كمن نذر بالصلوة وهو متطهر ثم انتقض
وضوءه قبل اداء المنذور يجب عليه لذلك النذر وضوء آخر لاداء المنذور ولما وجب الصوم
التابع للاعتكاف المنذور بخروج رمضان لا يجوز اداؤه في رمضان آخر كمن نذر باعتكاف شعبان لا يخرج
عن العهدة بصوم رمضان فكذا هنا لان القضاء وجب بسبب آخر فلذلك جاز في الصلوة المنذورة
ان يؤديها بوضوء مكتوبة يكون بعد النذر وكان ينبغي ان يجوز الاعتكاف في رمضان اذا نذر ان
يعتكف شهرا والفرق بين ذلك جاز ان يتادى في رمضان آخر فلان الوضوء متى وجد يصح مكان
شرطا محضا في ذلك ينوب احدهما عن الآخر واما الصوم فانه يجب لعينه كصوم رمضان وطورا
يجب لغيره وهو صوم الاعتكاف وما يجب لعينه لا ينوب عن غيره لانه لزوم الوجوب لغيره ويمتنع كونه سببا
الشيء الواحد واجب لعينه ولغيره وانما جاز في رمضان الاول لضرورة تعينه وامتناع اجتماع صوم
آخر مع صوم رمضان وعند انفصاله ما بقيت الضرورة والي قوله لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت
اشارة الى انه لو لم ينفصل بان فاته الصوم والاعتكاف جميعا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا

الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر كله كذا في مع الكبير ثم الاداء ثلثة انواع اداء محض كامل وقاصر
وما يشبه القضاء فالمحض الكامل ما يؤديه الانسان بوصفه الذي شرع اعلم بان الاداء بالقسمة الاولى ينقسم
الى نوعين اداء محض واداء يشبه القضاء ثم المحض ينقسم الى نوعين كامل وقاصر فيكون ثلثة انواع لكن بالتقسيم
وهذه الانواع الثلثة كما تتحقق في حقوق الله تعالى تتحقق في حقوق العباد ايضا والمراد بحقوق الله تعالى ان يكون
المستحق هو الله تعالى كما في الصوم والصلوة وسائر العبادات وبحقوق العباد ان يكون المستحق هو العبد
كما في المغصوب ونحوه فيكون الاقسام بالنظر الى الحقين ستة فالمحض الكامل ما يؤديه الانسان بوصفه
الذي شرع اي ملتبسا بالوصف الذي شرع وهذا التعريف يتناول الكامل من الحقين والقاصر بخلافه
والمقصود ان كل اداء محض لم يترك فيه شيء من الواجب فهو كامل والا فهو قاصر والاولى ان يقول هو
الكامل ما يؤديه الانسان على الوجه الذي امر به كما قال السرخسي الكامل هو اداء المشروع بصفته كما امر
كاداء المكتوبة بالجماعة فاما فعل المنفرد والمسبوق فيما سبق فاداء فيه قصور وفعل اللاحق
بعد فراغ الامام اداء يشبه القضاء لفوات ما التزمه بالتحريمة وهو الاداء مع الامام فتنوع في حال
الانسان من حقوق الله تعالى فالحاصل ان المصلي ثلثة انواع منفرد ومقتد وامام والمقتدي ثلثة
اصناف مدرك ولاحق ومسبوق فاداء المدرك والامام اداء كامل لانه ما ترك شيئا من الواجبات
واداء المنفرد والمسبوق اداء قاصر لان المنفرد ترك الجماعة في الكل وهي واجبة في المكتوبة والمسبوق
ترك فيما سبق به لكن بالاقتداء التزم متابعة الامام فيما بقي من صلوته لانه مقضي لفوات المتابعة والمشاركة
فيما مضى لا لقصوره ولهذا حرمت عليه القراءة ويسجد للسهو فان قيل كيف يستقيم جعل المسبوق مؤديا وقد سماه
الشرع قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا قلنا سمي المسبوق قاضيا مجازا لما فيه من اسقاط الواجب او سماه
قاضيا باعتبار حال الامام وانما جعل مؤديا باعتبار الوقت فلا تنافي واداء اللاحق بعد فراغ الامام
اداء يشبه القضاء حكما لانه باعتبار بقاء الوقت مؤديا وباعتبار انه التزم اداء الصلوة مع الامام
حين تحرم قاض لما فاته مع الامام وانما جعلناه فعل اداء يشبه القضاء لا على العكس لانه باعتبار اصل
الفعل اداء ولذا تبقى نية الاداء عليه لكن باعتبار الوصف اشبه بالقضاء والوصف تبع فان قيل كيف
صح اجتماعهما في فعل واحد مع انهما متنافيان قلنا صح ذلك لما ان الجهة مختلفة فيجوز ان يكون
الفعل اداء وقضاء حقيقة لانه ومن يشبه القضاء والدليل انه اذا وجد من المسافر اللاحق خلف

مسافر

مسافر ما يوجب اكمال صلوته من دخول مصر للوضوء او نية اقامة ان كان قبل فراغ الامام اتم
وبعد فراغه لا لانه قاض بعد الفراغ والمغير يعمل في الاداء لا في القضاء بخلاف المسبوق واللاحق
المتكلم لعوده اداء اي ولكون فعل اللاحق بعد فراغ الامام يشبه القضاء قال علماؤنا رحمهم الله لو
ان مسافرا اقتدى بمسافر في الوقت ثم سبقه الحدث او نام خلفه ثم استيقظ فدخل مصره للوضوء
او نوى الاقامة وهو في موضع الاقامة والوقت باق فان كان ذلك قبل فراغ الامام اتم صلوته
اربع ركعات لان صلوته تحتمل التغير مع وصف التبعية بدليل انه يجوز ان يكون صلوته على خلاف وصف
صلوة الامام في الابتداء بان اقتدى المقيم بالمسافر فجاز في البقاء لانه اسهل وان كان بعد فراغ
الامام لا يتم بل يصلي ركعتين عندنا خلافا لزفر لانه بمنزلة القاضي بعد فراغ الامام والمغير يعمل
في الاداء المحض لا فيما يشبه القضاء وقبل فراغ الامام المغير يعمل في حق الامام فيكون مغيرا في حق
من يؤدي ذلك وبعد الفراغ المغير لا يعمل في حق الامام فلا يكون مغيرا في حق من يقضي ذلك ولكن لا يعمل
نية الاقامة العامل يعتبر في حقه لخروجه من حرمة الصلوة فان المقتدي لما لم يكن في حرمة الصلوة يكون
نيته معتبرة لكن المقتدي تبع فجعل كالخارج من صلوة الامام حكما بخلاف المسبوق اي ان كان هذا
المسافر مسبوقا ووجد منه نية الاقامة او الدخول في المصر فانه يصلي اربعا سواء تكلم اولا فرغ
الامام او لم يفرغ لانه مؤد اداء قاصرا فنية الاقامة فلما اعترضت على الاداء فغيرته لان
تصرف التغير اذا صادف محله قابلا للتغير يعمل وبخلاف اللاحق المتكلم بعد فراغ الامام فانه يعمل المغير في
حقه لان بالكلام خرج من المتابعة فبطل القضاء وتعود الامر الى الاداء لقيام الوقت فيكون فعله اداء محضا
فيعمل فيه المغير فظهر من هذا التقرير ان المتكلم قيد اللاحق فقط وان التعليل بقوله لعوده اداء يتعلق به لا
بما قبله ومن حقوق العباد تسليم المبيع والمغصوب اداء كامل حقيقة وكذا تسليم المسلم فيه
وبدل الصرف حكما لتعذر استبدالهما شرعا وتسليمهما نوع اداء قاصر وكذا تسليم المبيع والمغصوب
اذا كان بالدين او بالجناية مشغولا فلوجود اصل الاداء لو هلك بسبب الدفع الى ولي الجناية يبرأ الغاصب
ولفوات وصفه يرجع عليه بالقيمة لو دفع واداء مهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء يشبه القضاء
وكذا لو تزوجها على ابيها فاستحق فلم يقض بالقيمة حتى ملكه الزوج بسبب كان تسليمه اداء لانه المسمى
شبيها بالقضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما فلهذا لا يكون له منعها اياه ولا لها ان

يبيع عن الفضول ولا يعتق عليها حتى يتسلم وبعد تصرفاته فيه دونها ولو قضى القاضي بالقيمة ثم ملكه الزوج لا
يعود الى حقها لما فرغ من اقسام الثلثة في حقوق الله تعالى شرع في تلك الاقسام في حقوق العباد
لكن الكامل في حقوق العباد تقسيم الى كامل حقيقة والى كامل حكما لانه ان كان المؤدى عين ما وجب عليه
بالعقد حقيقة فكامل حقيقة وان كان غير حقيقة لكن جعل عينه شرعا فاداء كامل حكما فتسليم المبيع الى المشتري
على الوجه الذي ورد عليه العقد وكذا رد المغصوب الى المغصوب منه على الوجه الذي غصبه اداء كامل حقيقة
حتى لو باع الغاصب المغصوب من المغصوب منه او وهبه وسلمه فانه يكون اداء بعلمه المستحق بسببه الى
المستحق ويلغو ما صرح به وتسليم المسلم فيه وبدل الصرف كامل حكما لان الاستبدال فيهما متعذر شرعا
لحرمته فيهما لقوله عم لا تاخذ الا سلمك او رأس مالك ولقوله عم الا هاء وهاء فجعل كان المقبوض
عين ما تناوله العقد حكما وان كان غيره حقيقة اذ العقد يتناول الدين والمقبوض عين والعين غير
الدين وانما قلنا ان العقد يتناول الدين اما في الصرف فلانه عبارة عن بيع الثمن بالثمن والثمن عند
العرب ما يكون دينا في الذمة كذا قاله الفراء واما في السلم فظ وانما سماه ذلك اداء قاصرا لانه
ادى ما عليه اصلا ووصفا فكان اداء كاملا وتسليم بدل الصرف او المسلم فيه زيف اداء لوجود تسليم
اصل الواجب اذ الزيوف من جنس الدراهم ولهذا لو تجوز بها في الصرف والسلم يجوز مع ان الاستبدال فيهما
حرام مثل العقد ولكنه قاصر لانه دون حقه لفوات الوصف وهو الجودة ورد المغصوب مشغولا بالجناية
بان جنى في يد الغاصب جناية يستحق بها نفسه وطرفه او مشغولا بالدين بان استهلك في يد الغاصب مالا يتعلق
الضمان برقبته اداء قاصر ومعنى القصور فيه انه اداء لا على الوصف الذي اخذ عليه اداء وجد
اصل الاداء فلما اذا هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية او بيع بالدين برئ الغاصب وللقصور
في الوصف فلما لو دفع الى ولي الجناية او بيع في الدين يرجع بقيمته على الغاصب بلا خلاف فكان الرد
لم يوجد كالتسليم البائع المبيع مشغولا بالدين او مباح الدم اداء قاصرا ايضا لانه سلمه لا على الوصف
الذي ورد عليه العقد فان هلك في يد المشتري لزمه الثمن لوجود اصل الاداء وان قتل بالسبب الذي كان
به مباح الدم او بيع في الدين من الفصل الاول يرجع بكل الثمن عند ابي ح خلافا لهما وفي الفصل الثاني يرجع
بكل الثمن بلا خلاف لان الاداء كان قاصرا فانتقض الفوات بسبب مضاف الى ما به صار الاداء قاصرا فجعل
كان الاداء لم يوجد واداء المهر عين عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء لانه المسمى حتى تجبر على القبول ويلزم

تسليم

تسليم الدين وهذا لان كون المسمى مملوكا للغير لا يمنع صحة التسمية وثبوت الاستحقاق لها على الزوج الا ترى انه يلزمه القيمة
لتعذر تسليم العبد وما دام كان الا الاستحقاق الاصل لكنه يشبه القضاء لانه مملوكه قبل التسليم حتى يعتق عليه
بدون قبول منها وكذا لو تزوج امرأة على ابيها عتق الاب لان المهر يملك بنفس العقد كالبضع فان استحق
الاب بعد القضاء بطل ملكها وبطل عتقه ورجع على الزوج بقيمته لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فيجب قيمته كما لو تزوجها
على عبد الغير ابتداء فانه لم يعتق بعينه حتى ملك الزوج اياه بسبب من الاسباب من شراء او هبة او
ميراث او نحوها كان تسليمه اداء لانه عين المسمى بالعقد وشبيها بالقضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب
تبدل العين شرعا كما في قصة بريرة رضي فلهذا لا يملك الزوج ان يمنعها اياه ولا يملك الزوجة ان
تمنع من القبول ولا يعتق عليها ان لكونه شبيها بالقضاء لا يعتق عليها حتى تسلم وبعد تصرفاته في
الزوج فيه دون تصرفاتها حتى لو اعتق الزوج يعتق عليه العبد قال ما العروض بسداد او بيننا اذا باع
عبدا ان يحق العبد بعضا ثم اشتراه من المستحق حيث لا اجبر البائع على تسليمه الى المشتري بخلافه هنا
فلان بالاستحقاق ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المستحق لم يبطل برده فاذا انفسخ البيع
لا اجبر البائع على التسليم اما الموجب للتسليم العقد ههنا فعام وهو النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاقه
المهر كما لا ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم المسمى يلزمه ولو قضى القاضي لها بالقيمة ثم ملك الزوج
اياه لا يعود الى حقها لتقرر حقها في الخلف حتى يكون للزوج ان يمنعها اياه ويكون لها ان
تمنع من القبول ولو ادى ذلك لا يكون اداء المستحق بالتسمية ولكن يكون اداء بالقيمة التي تقرر حقها
فيها والقضاء ايضا ثلثة انواع بمثل معقول كما ذكرنا وانه في حقوق العباد كامل كالمثل
في المثلي وقاصر كالقيمة في القيمي والمثلي المنقطع ولا يصار الى القاصر الا عند تعذر الكامل اي
بالقيمة لا بالقيمة لا ولى كما مر في قسم الاداء فانه اولا ينقسم الى قسمين قضاء محض وقضاء
يشبه الاداء ثم المحض اما قضاء بمثل معقول واما بمثل غير معقول فصارت الانواع ثلثة بهذا
الطريق لان القضاء الذي يشبه الاداء ليس الا بمثل معقول بحكم الاستقراء وهذه الانواع
الثلثة كما يتحقق في حقوق الله تتحقق في حقوق العباد فالقضاء بمثل معقول في حقوق الله تعالى
كما ذكرنا في الصوم والصلوة واما نظيرهما في حقوق العباد كل واحد منهما مثل الاخر صورة ومعنى
وانه في حقوق العباد نوعان كامل وقاصر لانه ان كان ذلك الشيء مثلا له صورة ومعنى فهو كامل

الا انه لو

والالهو فاحر والعاقل ان يعول سد السقيم بحمول صحو الله تع اعما ما ان قضاء الصلوة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل
ومصاوهما معدوم قضاء بمثل معقول قاصر كما يلتزم في الاداء فلا معنى لحصته بحقوق العباد ويمكن ان يجاب عنه
بان الثابت في الذمة اصل الصلوة لا الصلوة بوصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل فانه كامل
لكن الاول اكمل فيعطيه الكامل ضمان المغصوب بالمثل في المثليات كالكيل والموزون ونظير القاصر القيمة في القيميات كالحيوانات والثياب
والعدديات المتفاوتة فانه يسقط اعتبار المثل صورة ضرورة العجز عن القضاء به فاعتبر معنى وفي المثليات اذا انقطع
مثله عن ايدي الناس بان لا يوجد في الاسواق فان المثل الكامل سابق على القاصر لتحقق المماثلة في الصورة والمعنى
والمعصوم حقه في النوعين ما امكن لان للناس منافسة في صور الاشياء كما في معانيها وكان سابقا
على المثل معنى صورة لا اعتبار الى القاصر الا بعد تعذر الكامل فان انقطع المثل عن ايدي الناس لم يصار الى
القاصر وهو القيمة للضرورة ولذا قلنا موجب قتل العمد هو القود عينا وقال ابو يوسف لو غصب المثل ثم انصرم
فالواجب القيمة يوم الخصومة وقال في القطع ثم القتل عمدا الولي مخير لانه مثل الاول صورة ومعنى ولا مانع من استيفائه
حقه كملا اي لانا لا نوجب المثل القاصر مع امكان ايجاب المثل الكامل لان موجب القتل العمد القود عينا وهو
القصاص لانه هو المثل صورة ومعنى وقال الشافعي الولي مخير بين القتل والدية وقال ابو يوسف لو غصب المثل ثم
انصرم اي انقطع ذلك عن ايدي الناس فيجب عليه قيمته يوم الخصومة لان المثل القاصر لم يشرع مع احتمال الاصل والاصل
موهوم بان يتربص حتى ياتي اوانه واما يعطي القاصر بالخصومة وذلك وقت قضاء القاضي وقال الصاحبان
القطع ثم القتل عمدا الولي مخير لان المثل الكامل سابق على القاصر والقتل مع القطع مثل الاول صورة ومعنى
والقتل بدون القطع مثل له معنى فلا مانع الولي من استيفاء حقه كملا وقال ابو يوسف ليس له الا الاقتصار على القتل
عنده رح لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان الكامل ويمكن ان يجاب عنه بانه يتعين عليه القطع والقتل حينئذ الا ان له
ان يقتصر على القتل لانه وجب حقا له كما له ان يسقط الكل عفوا وصار هذا كاستيفاء بعض الدين وابراء باقيه وهذا لا
يشكل بالعفو حيث لا يجوز له استيفاء الدية لان ذلك عن ما وجب له بالكلية فيكون بدلا بالكلية بحكم الشرع فلا يجوز الا على
ترجيح المثل ومسئلة القود ليست من مسئلة القضاء في شيء وسقوطه لكنه انما اورده هنا استطرادا من حيث اتحادهما في المعنى
حتى قوله لا يصار الى المثل القاصر الا بعد تعذر الكامل واما ما لم يكن له تقوم وجب ان لا يكون
مضمونا فلا تضمن قاتل الزوجة واطئها للزوج ولا قاتل العاقلة لولي القتيل ولا شهود العفو والطلاق بعد
الدخول لانا اجمعنا ان ملك النكاح غير متقوم لان ضمان العدوان مقدر بالمثل نصا بما لا يكون متقوما لا يكون

مثلا للمتقوم فلا يضمن به ويتفرع على هذا الاصل مسائل منها ان من قتل منكوحة رجل لم يضمن القاتل للزوج شيئا عندنا
وعند الشافعي للزوج عليه مهر المثل لان ما فوت عليه بالقتل وهو ملك النكاح ليس بمال متقوم فلا يماثل المال المتقوم
فلا يضمن ومنها ان من زنى بزوجة الغير لو طاوعها لا يضمن للزوج شيئا لما قلنا ومنها ان القصاص لو وجب على رجل فقتله اجنبي لا
يضمن ذلك القاتل لولي القصاص شيئا لان ملك القصاص الثابت له ليس بمال فلا يكون المال مثلا له لا صورة ولا معنى فلا
يضمن وقال الشافعي يضمن الدية للولي ومنها ان الشهود لو شهدوا على ولي القصاص انه عفى عن القصاص ثم رجعوا
بعد القضاء فانهم لا يضمنون شيئا عندنا وعند الشافعي يضمنون الدية لما ذكرنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم
فلا يماثل المال المتقوم ومنها ان شهود الطلاق بعد الدخول اذا رجعوا لا يضمنون شيئا وعند الشافعي يضمنون
مهر المثل لان ملك النكاح ليس بمتقوم فلا يضمن بالمال المتقوم عند الاتلاف اما التقوم للمملوك لا للملك
الوارد عليه حتى صح ابطاله بغير ولي وشهود جواب عن سؤال عسى يورد عليه بان ملك النكاح لو لم يكن متقوما لما وجب المال
في مقابلته عند العقد فاجاب بانا لا نم ان المال يجب بمقابلة ملك النكاح بل بمقابلة المملوك وهو البضع وهو متقوم ولا
يلزم من تقومه تقوم الملك لان ذلك لاظهار خطر ذلك المحل فيكون مضمونا على المتملك ديانة واما الملك الوارد عليه فليس
بذي خطر ولذا صح ازالته بالطلاق من غير شهود ولا ولي ولا عوض فان قلت عدم توقفها على هذه الاشياء لا
يدل على كونه غير خطير لان الحال فانه لو اتلف ماله المتقوم بلا شهادة بان باكله او يلقيه في البحر او يهبه صح مع ان ذلك
له خطر حتى لو اتلفه عليه انسان ذلك ضمنه قلت لا نم انه انما ضمنه باعتبار اتلاف ملكه بل باعتبار اتلاف مملوكه الذي هو
متقوم صنعه هكذا اجاب عنه صاحب الكشف وفيه نظر لانه ان كان الضمان باعتبار الملك فالسؤال باق وان
كان باعتبار المملوك فكذلك لان فيه تسليم ان ازالة الخطر عن الملك لا يتوقف على الشهادة فبطل دليلكم ان ملكا ما له
يتوقف على الشهادة لا يكون له خطر وهو المط ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول لان ذلك لم تجب
قيمة للبضع حيث لم يجب المهر كاملا لكن المسمى لما استحق تسليمه عند سقوط تسليم البضع لا يصنع معه الا وجوبا
تسليم النصف مع فوات تسليم النصف مع فوات تسليم البضع كان قصر اليد عن ذلك المال ما شبه الغصب
الدخول ؛ جواب عن سؤال لو لم يكن ملك البضع متقوما عند الزوال لما ضمن الشهود شيئا بالشهادة على الطلاق قبل تمام الدخول
بعد القضاء بشهادتهم وقد ضمنوا نصف المهر عندكم وحاصل الجواب ان وجوب نصف المسمى ليس قيمة للبضع ثم والا لم
يجب مهر المثل كملا وهو القيمة وهذا القدر يكفي جوابا عن النقض ثم بين وجه لزوم نصف المسمى بان سقوط المطالبة
بتسليم البضع قبل الدخول يكون مسقطا للمطالبة بالعوض المسمى لو لم يكن ذلك بسبب من الزوج بان

ارتدت والعياذ بالله او مكنت ابن زوجها لانهما باضافة الفرقة الى الزوج شهدا انه اما على الطلاق كانهما فوتتا
عليه بدل ما لكن البضع بعد ورود ملك النكاح متقوم فيكونان بمنزلة الغاصبين في حقه   وكذا لا تضمن المنافع
بالاعيان لا سيما المنافع لانها ليست الى المنافع لا تضمن بالمال المتقوم عند الاتلاف بطريق العدوان عندنا خلافا للشافعي
وصورة المسئلة اذا استعمل الغاصب العين المغصوبة بان كان عبدا فاستخدمه او دابة فركبها او دارا فسكنها
لا تضمن تلك المنافع عندنا خلافا للشافعي والخلاف فيه بناء على ان المنافع عنده مال متقوم فيكون مضمونا لوجود المماثلة
وعندنا ما لم يكن مالا فضلا عن التقوم انتفت المماثلة فلا تضمن كالخمر والميتة لان ضمان العدوان مقدر بالمثل بالنص
فان قيل ان المالية للشيء انما تثبت بالتمول لان الشيء ما لم يتمول لا يكون مالا كالحشيش في التمول عبارة عن صيانة الشيء
وادخاره لوقت الحاجة لا عن الاسراع بالاتلاف والاعيان الاكل تعولا ... ظاهر الطلاق في ما لم يمكن صيانته وادخاره
لا يكون مالا والمنافع كذلك لانها من الاعراض التي لا تبقى زمانين فلما كونه مالا لكن ليس بمتقوم لان صفة التقوم
لا تحصل الا بعد الاحراز والاشياء لم تكن الصيد قبل الاحراز متقوما وليس الامر كذلك والاحراز فيما لا
يبقى زمانين لا يتصور فلا يكون متقوما فان قيل لا نسلم انها ليست بمحرزة بل هي محرزة باحراز ما قامت به قلت
صفة الاحراز للشيء انما تثبت بعد الوجود وقد سبقنا انها بعد الوجود لا تبقى والعبد الوجود لا يمكن وجود شيء
الصفة ولئن سلمنا ان احرازها باحراز محلها يكون احرازا لها لكن في حكم كونها محرزة للغاصب لان العين محرزة بحرزه لا
للمغصوب منه واحراز الغاصب لا يوجب الضمان ولئن سلمنا انها محرزة للمغصوب منه لكن انما تكون مضمونة ان لو كان
للاحراز الشرعي اعتبار في ثبوت صفة التقوم وهو ممنوع الا ترى ان الحشيش النابت في ارض مملوكة وان كان
محرزا تبعا لاحراز الارض ليس بمتقوم بدلالة انه لا يجب الضمان باتلافه فثبت ان المنافع ليست بمال فضلا عن التقوم
والعين مال متقوم وما لا يكون متقوما لا يكون مثلا للمتقوم فلا تضمن به ومما يدل على ان المنافع ليست مثلا للعين
ان العين لا تضمن بالمنافع اصلا فلو كانت المنافع مثلا للعين لكانت مثلا لها ايضا لان من ضرورة كون الشيء مثلا
لغيره ان يكون ذلك الغير مثلا له ايضا فيكون ضمانها بها فلما لم يجز علم انه لا مماثلة بينهما ولكن يقول الشيخ
بوجه آخر وهو ان شرط المماثلة هو الاتحاد في الجنس ولا شك ان العين جوهر والمنفعة عرض والعرض مع
الجوهر جنسان مختلفان فلا تتحقق المماثلة لا يقال ان لم تكن بين العين والمنفعة مماثلة فبين المنفعة والمنفعة
مماثلة فلتضمن بقيمتها لانا نقول ذلك غير جائز ايضا فان الحجر المبنية على قطيع واحد وتوجر باجر
واحد لا تضمن منفعة احدى الحجر بالاخرى مع وجود المماثلة بينهما اجماعا على ان [illegible] والى الاتلاف

والغصب لا يتحقق في المنفعة لان المعدوم ليس بشيء فلا يتحقق فيه فعل حتى يقال انه غصب او اتلاف وكما توجد
تتلاشى وفي حال تلاشيه لا يتصور فيه الغصب والاتلاف فلا يجب الضمان   وفي العقود جعلت مثلا
للحاجة وكونها مبنية على التراضي دون جبر القاضي جواب عن سؤال تقديره انها تتقوم في باب العقود حتى صارت مثلا
للعين مع [illegible] احرازها حقيقة [illegible] الصفة في الاتلاف وايضا فاجاب بانها انما جعلت مثلا للعين
في العقود شرعا لحاجة الناس اليها على خلاف القياس فكان ثابتا ضرورة فلا يتعدى الى غيره مع ان كونها مقابلة
بالمال في العقد انما صح بناء على التراضي لا على جبر القاضي ولا اشتراط عند التراضي تحقق مع عدم المماثلة بينهما الا
ترى ان الصلح صحيح بمال متقوم ولا تقوم للبضع عند الخروج وكذا اخذ العوض عن الدم بالصلح صحيح وان لم يكن
الدم مالا وكذا الحر يبيع عبد قيمته الف بالوف والفاضل على الالف يجب بالشرط عند الرضا بدون ان تقابل شيء
من المال وضمان العدوان لما كان مبنيا على جبر القاضي وفات التراضي فيه لم يصح بدون المماثلة فان قيل الحاجة
ماسة الى اهدار هذا التفاوت بسبب انفتاح باب العدوان اذ في اهداره انفتاح باب الظلم وتضييع حق المالك
على الناس فلتعد الى الاهدار كما زعمت قال ان مساس الحاجة فيما يكثر وجوده وهو ما كان مشروعا له فيما يندر
وجوده وهو العدوان فانه [illegible] عنه وليس له لا يوجد كيف وقد اوجبنا للزجر التعزير فانه ذكر في المبسوط
وعنده ياثم ويؤدب على ما صنع ولكنه لا يضمن [illegible] وظلمه لا يهدر حقه وبالنفي يهدر وبعدمه حق
المالك يتاخر الى عدمه للعجز لا لعدم الحق اله شبيه لا عقوبة فيها في الدنيا والعاقبة في الاخرة اسوة في الاهدار
ضرع سؤال آخر وهو انه يبطل مثل هذا التفاوت في ضمان العدوان لان في اعتباره يلزم ابطال حق المالك
اصلا في اهداره وايجاب الضمان يلزم ابطال حق الغاصب وصفا فكان ترجيح صاحب الاصل اولى كيف وانه مظلوم
والغاصب ظالم والحاق النقص بالظالم اولى فاجاب بان حق الغاصب فيما وراء ظلمه محترم معصوم لا يجوز تفويته
عليه ولا امكن الضمان بالمثل فلو اوجبنا عليه الضمان يهدر حقه اصلا واما قوله حق الغاصب يفوت وصفا
وحق المالك يفوت اصلا فليس كذلك لانه على تقدير عدم ايجاب الضمان للمالك لا يفوت حقه اصلا بل يتاخر الى
دار الجزاء فينال العوض بمقابلته لان عدم ايجاب الضمان في الدنيا للعجز عن الاستيفاء لانعدام المماثلة
لا لعدم حقه اصلا فصار كشتيمة لا عقوبة لها في الدنيا لعجزنا لا لوجوبها بسببه الا انه لا حق له اصلا بل
لعجزنا عن ايجاب الجزاء لعدم ورود التعزير بمقابلته من صاحب الشرع ولما انه لا مثل لها صح حق المغصوب منه على
الغاصب بالاخر بالعكس لانه دار الاخرة دار الاهدار والتاخير موجب لصحة التاخير لانه اهون فان قيل لم لا يوجب

الضمان على الغاصب ويؤخر حقه في الدنيا الى دار الجزاء لئلا يلزم اهدار حقه بل يؤخر كما في المغصوب
منه مثلا لا يمكن ذكره بالمال او جبنا عليه الضمان لا يتحقق عليه ذلك بقضاء القاضي واما تحقق القضاء
لا بمماثل بالعوض في دار الجزاء لانه حكم الشرع محله وما دام لم يوجب الضمان للعجز بالقضاء بالمثل
لا يبعد ان يحصل الله في دار الجزاء العوض مقابلته من عند الكريم الرحيم   واما القضاء بمثل غير
معقول كالفدية في الصوم والنفقة في الاحجاج ثبت بنص غير معقول نعني به انه لا ندركه بعقولنا لا ان
يكون مما يرده العقول اذ العقل من حجج الله تعالى كالسمع بل اقوى منه ولا امور … في حجج
الله لانه امام الجهل كالفدية في حق الشيخ الفاني ومن يموت حالة قضاء الصوم ولا مماثلة بينهما الصورة
ولا … ولا معنى لان الصوم وصفه وهو سبيل الى الجوع والفدية عين هي وسيلة الى الشبع وكنفقة
الاحجاج خلف عن افعال الحج فان الصحيح من المذهب ان الحج يقع عن الآمر ولا مماثلة بين افعال الحج وهي اعراض
وبين نفقة الاحجاج وهي مال عين لكن النص جاء بذلك فيهما غير معقول فقصر الحكم عليهما اما في الاول
فقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين اي لا يطيقونه كذا فسره ابن عباس وحذف لا جائز
في موضع لا التبس كما في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا ويعضد هذا التفسير قراءة حفصة لا …
يطيقونه فانها … الصوم واجب على المطيق … اول الآية ثم نقل عن الصوم الى
الفدية في حق غير المطيق لعجزه عنه على سبيل الخلفية تيسيرا للامر عليه وهذا هو معنى القضاء فان قيل
لا نسلم ان الفدية وجبت خلفا عن الصوم وانما يكون كذلك لو كان الخطاب بالصوم متوجها على غير المطيق
وهو … وكيف يتوجه وهو تكليف العاجز … الدليل على ذلك بطريق الخلافة لا بطريق الاصالة تسميته ذلك فدية
فانه اسم لما يتخلص به المرء بالحقه من مشقة ومكروه قال الله تعالى وفديناه بذبح عظيم اما قولك تكليف العاجز غير جائز
قلنا هذا انما كان الغرض به التكليف عين ما كلف به واما اذا كان الغرض به غير ما كلف به فذلك جائز كوجوب الصلوة
على من اسلم في آخر جزء من اجزاء الوقت بحيث لا يسع فيه الا التحريمة على … وهو … السبب في حق
الاهل لا على وجوب الاداء بل لحل وجوب قضاء الصوم على الذي … بعد طهرها ولا شك ان السبب هو شهود الشهر وقد
انعقد سببا في حقه كما في حق المطيق … واما في الثاني فهو حديث الخثعمية روي ان امرأة من
خثعم جاءت الى النبي صلعم وقالت ان ابي ادركه فريضة الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افيجزيني ان
احج عنه فقال عم ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم فقال دين الله احق ان يقبل

والامر بالفدية في الصلوة … وكونها اهم منه ثم لم يحكم بجوازه قطعا مثل ما حكمنا به في الصوم بقوله
يجزيه ان شاء الله كما اذا تطوع الوارث به في الصوم … وهو انكم اوجبتم الفدية مكان الصلوة بالقياس
على الصوم ولو كان ذلك غير معقول المعنى فما جاز تعديته حكمه الى الصلوة لفوات شرط القياس فاجاب بانا لا نسلم ان ايجاب
الفدية في الصلوة بطريق القياس حتى يلزم ما ذكر بل لان النص الوارد في الصوم يحتمل ان يكون معلولا بعلة العجز
والصلوة نظير الصوم في ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة بل اهم منه لانها عماد الدين وثالثة الايمان ويحتمل ان لا يكون
معلولا بذلك فلا … للوجه الاول … مكان الصلوة ولا … للوجه الثاني لا يجب الفداء فامرناه بالفدية نظرا الى
الوجه الاول على سبيل الاحتياط فلئن كان هذا الحكم مشروعا في الصلوة فقد صار مؤديا والا فليس به باس لانه تكون
برا مبتدأ ماحيا للسيئات قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقال عم اتبع السيئة الحسنة تمحها فظهر ان ايجاب
الفدية عن الصلوة بهذا الطريق لا بالقياس ولهذا لا نقول بالفدية عن الصلوة انها جائزة قطعا كما حكمنا به في الصوم
اذا اوصى به ولكنا نرجو القبول من الله تعالى فضلا قال محمد في الزيادات في فداء الصلوة يجزيه ان شاء الله تعالى كما قال في
اداء الوارث الفدية المورث بغير امر في الصوم يجزيه ان شاء الله تعالى ولو كان ثابتا بالقياس لما احتاج الى الحاق
الاستثناء كما في سائر الاحكام الثابتة بالقياس … قوله ويحتمل ان لا يكون معلولا بالعجز مشكل لان مدار الحكم على
المشقة في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه دليل على ان المشقة … كما ان التطوع به الوارث التطوع ليس بقيد كما ظن
قال في الزيادات … قضاء رمضان اذا لم يقدر على الصوم لكبر يجوز له الفدية وان مات واوصى ان يطعم عنه
او الورثة اطعموا عنه بغير امره … يجزيه ان شاء الله   و وجوب التصدق في الاضحية … لكونه
هو الواجب الاصلي منتقل الى مجرد الاراقة تطيبا لطعام الضيافة فسقط اعتبار … واعتبر …
العلة المستنبطة من نص سقط فيه واعتبر … وصار … الدم جبر النقصان … لا
ولهذا لم يتعد الى المثل بعد وقته … نص غير معقول المعنى
… ايام النحر … غير مشروع قربة للعبد في غير ذلك … فلا تجب التصدق بالقيمة او العين بعد
مضيها وما ذكر … الخلف مقام الاصل … غير معقول فاجاب بانا لا نقول بذلك باعتبار الخلفية
ولكنا نقول يحتمل ان يكون التصدق بها او بقيمتها اصلا لان شكر كل نعمة انما يكون من جنسه كشكر نعمة اللسان
باللسان وشكر سلامة الاعضاء بالجوارح وشكر المال ان يدفع بعضه الى الفقراء ومن عادة … حتى يشترط
لها الغنى فيصح ان يجب شكرها من جنسها الا ان الشرع نص على الاراقة لما فيه من تطييب اللحم لئلا … في ضمن اراقته

التوبة كان المستعمل والحقيقة معنى الضيافة فان الناس اضياف الله تعالى بلحوم الاضاحي في هذه الايام والداكل الصوم
فيها كانه من الاعراض عن الضيافة واللائق بالكريم المطلق والغني على الحق ان يكون اطعامه بطلب الطعم وازكاه
فنقل معنى القوة من المقصود الى الاراقة يستحق اللحم طاهرا ولكن مع هذا الحمل ان يكون التصدق بالاراقة اصلا ابتداء
من الله تعالى فلم يعتبر هذا الموهوم وسقوط التصدق واصلا في ايام النحر في مقابلة المنصوص المتيقن وهو التضحية وبعد مضي
ايام النحر وتحقق العجز عن اداء المنصوص عليه لفوات وقته عملنا بهذا الاحتمال واوجبنا عليه التصدق بالعين او
القيمة احتياطا لان ذلك اصل في الباب ولا تعدي لان يكون الشيء غير معتبر في زمان ويكون معتبرا في زمان آخر كما لا بعد
في كون الشيء غير معتبر في مكان ومعتبر في مكان آخر وقال العلامة المسلطة من نص بسا قطة الاعتبار بالنسبة الى الحكم المخصوص
عليه حيث لا تضار وذلك الحكم الذي يجي في موضعه انشاء الله تعالى وهو اعتبر في الفروع حيث انتقل اليها وحاصل
الجواب انا اوجبنا التصدق باعتبار كونه اصلا وجابرا لما فوتنا من العبادة لا لكونه مثلا لها وخلفا عنها
كما اوجبنا الدم بترك رمي الجمار جبرا للنقصان فلكن في نسك لا خلف عنه والدليل على انه وجب التصدق بهذا الطريق
لا بطريق الخلفية انه اذا جاء العام القابل بعد الحكم الى التضحية وهو قادر على تسليم المثل لكون التضحية مشروعة في حقه
فلو كان التصدق خلفا لعاد الحكم الى الاصل عند القدرة عليه كما اذا قدر على الصوم بطل حكم الفدية   ومن
حقوق العباد ضمان النفس والاطراف بالمال غير معقول لما فرغ من بيان القضاء بمثل غير معقول في حقوق الله تعالى شرع في بيان
ذلك من حقوق العباد وهو ضمان المحترم الذي ليس بمال بالمال كضمان النفس والاطراف بالمال في حالة الخطاء فانه ثابت بالنص من
غير ان يعقل فيه المماثلة اما صورة فظ واما معنى فلان الآدمي مالك مبتذل وهو سيد العالم والمال مملوك مبتذل وهو سخرة
العبد فاني بينهما تماثل هذا وفي حمل هذه الصور من قبيل القضاء نظر اذ القضاء تسليم مثل الواجب بسببه اي السبب الموجب والضمان
في هذه الصور على ما وجب بالسبب ابتداء فلا تكون من قبيل الاداء لا من قبيل القضاء   والثالث ما شبه بالاداء
كمن ادرك ركوع العيد وانه يشبه القيام حقيقة وحكما فيكبر فيتشبه بالاداء احتياطا وهذا القسم في حقوق الله تعالى
وفي حقوق العباد وهذا شروع في بيان ذلك من حقوق الله تعالى وصورة المسألة ان من انتهى الى الامام في صلوة العيد والامام
في الركوع يكبر قائما فان امكنه ان ياتي بتكبيرات العيد قائما ويدرك الامام في الركوع فعل ذلك احتياطا وان خاف ان كبر يكبروا
العيد لم يرفع الامام راسه يركع ويشتغل بتكبيرات العيد فيه عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يشتغل بل يشتغل بتسبيحات الركوع
لفوات التكبير محل القيام وقد فات ومثل الفايت غير مشروع له قربة لكن الركوع لا تصرف الى ما عليه بطريق
القضاء لتحقق الفوات الا انهما قالا الركوع يشبه القيام حقيقة لاستواء النصف الاسفل من الراكع كما للقائم وبه

يفارق القائم القاعد وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة فلا يتم من ادرك الامام في الركوع بعد
الركوع فيؤتى بها فيه باعتبار جهة الاداء احتياطا فان لان يأتي بشيء ليس عليه ليس اولى من ان يترك ما عليه
ومقول السورة عن الاوليين لقراءة والجهر لان تعين الشفع الاول للقراءة ثبت بخبر الواحد فيثبت للشفع الثاني شبهة المحلية
علا ان الفاتحة لكن الاخريين محل لها اداء فلو قرأها فيهما قضاء يلزم تغيير المشروع اي اذا قرا في الاوليين الفاتحة ولم يزد
عليها شيئا في الاخريين الفاتحة والسورة والجهر بهما وان قرا فيهما السورة وترك الفاتحة لم يقضها في الاخريين
وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يقضي واصل هذا قوله ان محل القراءة جميع الصلوة لقوله تعالى فاقرؤا
ما تيسر من القرآن اي الصلوة كما ذكر ائمة التفسير لكن الشفع الاول تعين للقراءة بخبر الواحد الذي لا يوجب
العلم وهو قوله عليه السلام القراءة في الاوليين قراءة في الاخريين اي تنوب عن القراءة فيهما كما تقال لسان الوزير لسان الامير
فبقي للاخريين شبهة المحلية بالنظر الى اطلاق النص فيجب اداؤها باعتبار هذه الشبهة وان كان في الحقيقة قضاء
بالنظر الى خبر الواحد ولان الفاتحة لكن الاخريين محلها اداء فلو قرأها على وجه القضاء يؤدي ذلك الى تغيير المشروع
فان ذلك ليس في الاداء العبد ولو قرأها في الاخريين يؤدي الى تكرار الفاتحة في ركعة واحدة وهو غير مشروع اجماعا فان قيل
القضاء يصرف ماله الى ما عليه وقد شرع الفاتحة في الاخريين في حقه فلا صرفها الى ما عليه وقد قلنا انه لا يقضيها
والسورة لم تشرع في الاخريين في حقه وقد حكمت بقضائها قلنا هذا على رواية الحسن عن ابي حنيفة قراءة الفاتحة واجبة في
الاخريين ايضا فلم يمكن صرفها الى ما عليه لانها لم تشرع حقا له واما السورة فغير مشروعة في الاخريين حتى لو قرأها
فيهما لم يجب سجود السهو فيمكن صرفها الى ما عليه فليس الاستدلال بالخبر المذكور على تعين القراءة في الاوليين مشكل
لان المحل لطلق القراءة في الاوليين لا اوجب يكون ذلك ثابتا في الاخريين اما ان يدل على تعين الاوليين محلا للقراءة فلا ومعذلك
ذكر المثال المذكور للتشبيه يسلمنا ذلك لكن يدل على هذا الراي يعني والفاتحة والسورة في الاخريين في حكم الوجوب
وعدمه لا قضاء هذا الخبر قصر الوجوب على الاوليين على ان ذلك يؤدي الى تقييد الكتاب بخبر الواحد وذا لا يجوز
ولو تزوج على عبد بغير عينه كان تسليم القيمة قضاء يشبه الاداء حتى تجبر على القبول كما لو اتاها بالمسمى شروع
في بيان القضاء الذي يشبه الاداء من حقوق العباد وصورة المسألة رجل تزوج امرأة على عبد غير معين يصح التسمية
ويجب العبد الوسط عندنا فان اتاها بالمسمى اجبرت على القبول وكذا ان اتاها بالقيمة وعند الشافعي
تبطل التسمية ويجب مهر المثل لكن عبد على ما لو اتاها بالقيمة كان ذلك قضاء في حكم الاداء لان المسمى لا يمكن اداؤه
الا بعد تعيينه ولا تعين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه فصارت مزاحمة للمسمى فتجبر على القبول كما لو اتاها

عن القراءة

بعد البعثة خلافا للعبد المعتزلي لانه معلوم بدون السمع فكان منهيه نصا متحصا فلا حجة على العقول الا اتباعه الا بعد ورود
الشرع تسليم المسمى   فصل في صفة الحسن للمأمور به اعلم ان الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما
للطبع ومنافرا له كالفرح والغم والثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل والثالث كون الشيء متعلق المدح ومتعلق
الذم كالعبادات والمعاصي في الآجلة وبين العلماء انهما بالمعنيين الاولين عقليان واما بالمعنى الثالث فعند الاشعرية تعالى
لا اثبات لهما الا بالشرع ومال الحنفية والمعتزلة والكرامية الى انهما يعرفان بالعقل ايضا فانهم قالوا الاحكام على ضربين
ضرب منها يدرك بالعقول وضرب منها لا يدرك الا بالسمع المنقول فالضرب الاول ينقسم الى ما يدرك بضرورة العقل والى ما يدرك
بنظر العقل فالاول كعلمنا بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار والثاني كحسن صوم اليوم الاخير من رمضان وقبح صوم اليوم الاول من
شوال فان العقل لا يستقل بادراك حسن الاول وقبح الثاني لكن الشرع لما ورد بحكم الاول وقبح الثاني علمنا انه لولا اختصاص كل
منهما بمعنى لاجله حسن او قبح لما ورد به الشرع لان الآمر حكيم والحكيم لا يأمر الا بالحسنة ولا ينهى عن شيء الا القبيحة قال الله تعالى
ان الله لا يأمر بالفحشاء وقال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر وسوى اصحابنا والفقهاء ايضا فانهم وسموا الى ان يعلل احكام
الله تعالى بمصالح العباد وكانت اولى لهم في الواقع والا لكانت مصلحة لهم والصالح لم يقولوا بالحسن والقبح العقليين
لما استعمل يسميهم المأمور به الى حسن لعينه وعرضي والى قبيح لعينه وعرضي والمأمور به لا يلزم مما لا يحتمل السقوط وقبح
اصلا كالايمان بالله تعالى وصفاته   المأمور به في صفة الحسن نوعان كل نوع يتنوع الى ثلثة انواع بيانه ان المأمور به
في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وهو يتنوع الى ما لا يحتمل السقوط كالايمان بالله تعالى وصفاته او يحتمله كالاقرار فان
اللسان ليس معدن التصديق لكن جعل دالا عليه فيحتمل ركنا يحتمل السقوط بعذر الاكراه لخلوه عن دلالة قبول الاسقاط لانه اما
ان يكون حسنا لمعنى في نفسه الصنف بالحسن لمعنى ثبت في ذاته او يكون حسنا لمعنى في غيره اي الصادر بالحسن لمعنى في غيره وكل واحد
منهما متنوع الى ثلثة انواع لان النوع الاول اما ان لا يحتمل السقوط او يحتمله او يكون مشابها بما حسن لمعنى في غيره وهذا
اولى مما قال فخر الاسلام والمصنف ويكون ملحقا بما حسن لمعنى في نفسه لانه لا يكون داخلا في المقسم اصلا لاختلاف افتراقه
ولان في هذا التقسيم نظرا لان الحصر معلوم بين النفي والاثبات وليس بينهما درجة ثالثة هي محل فيها فالحق ان الثالث اي ما ان
لا يحتمل السقوط فيكون من النوع الاول او يحتمله فيكون من النوع الثاني اللهم الا ان يقال انما نقسم ثلثة اقسام بالتقسيمين
لان ما يحتمل السقوط اما ان يكون حسنه او غير شبيه كالايمان بالله وصفاته اي التصديق القلبي فانه لا يحتمل السقوط
في التكليف حال ومتى بدله بضده كان كفرا باي وجه بدله واما النوع الثاني فهو الاقرار فانه مما يحتمل السقوط وفي
السقوط لانه يدل عليه الا الاقرار حتى لو بدله بضده بعذر الاكراه لم يكن كفرا اذا كان مطمئن القلب بالايمان اذ هو التصديق

حقيقة واللسان ليس معدن التصديق لكن هو دال على التصديق وجودا وعدما فاذا بدله بغيره في وقت يتمكن من اظهاره عُدّ كفرا وان
زال تمكنه من الاظهار بالاقرار لم يعد كفرا الا قيام السيف على راسه دليل على ان الحامل على التبديل دفع الهلاك عن نفسه لا تبدل
الاعتقاد فاما عند التمكن فتبدله دليل تبدل الاعتقاد   والصلوة من هذا القبيل فانها تشتمل على التعظيم كالاقرار الا انها
في الدلالة دونه فانه دليل التصديق وجودا وعدما والصلوة تثبت الجماعة دليل عليه وجودا لا عدما فلهذا تسقط بعذر
واحد ويكون باعذار كثيرة والنوع الثالث ما التحق بالواسطة بما كان حسنا في نفسه كالزكوة والصوم والحج فانها بواسطة
الفقر والشهوة وشرف المكان تضمنت اغناء عباد الله تعالى وقهر عدوه وتعظيم شعائر الا ان هذه الوسائط
لما كانت بخلق الله تعالى التحقت بما كان حسنا في نفسه فلهذا اشترط لها الاهلية الكاملة اي ما حسن لمعنى في نفسه ويحتمل
السقوط فانها تشتمل على افعال واقوال دالة على التعظيم فلهذا اصل الصلوة اجمع فعلى من خصال الدين لتعظيم الله تعالى
وسد الفراغ اولا الظاهر سرا وجهرا ثم جمع الهمة واخلاء السر والاعراض عما دون الله الى الله تعالى بالقصد اليه وهو
النية ثم الاشتغال برفع اليدين اي نبذ ما سواه خلف ظهره ثم اول اذكار وهو التكبير في تعظيم الله تعالى ثم اول ثناء
هو ثناء لا يشوبه ذكر ما سواه ثم القيام مع وضع اليمين على الشمال صارفا طرفه على الارض مثله مثل
الخدام بين يدي السلطان ثم الركوع مثل التسليم والانقياد والسجود نهاية التعظيم والتذلل بوضع اشرف
الاعضاء على اخس الاشياء الذي هو التراب وكذا اداء القعود والتشهد وسائر الاذكار مع كل حركة تدل
على التعظيم والمبالغة في العبودية والتقديس لبذل المجهود في اظهار العبودية والتذلل وتعظيم الله حسن في
ذاته فصارت الصلوة نظير الاقرار الا انها تفارقه بوجهين احدهما انها في الدلالة على التصديق دون الاقرار
فانه دليل التصديق وجودا وعدما والصلوة فانها تدل عليه اذا اديت بالجماعة حتى اذا صلى كافر مع
المسلمين بجماعة يحكم باسلامه عندنا فالاقرار الاسم الدال يعني ذا الجماعة فاستعدواله فالايمان بخلاف لو تركها فانه لا
يدل على كفره وثانيهما ان الاقرار لا يسقط الا بعذر واحد وهو الاكراه والصلوة تسقط باعذار كثيرة كالمرض المفرط
والحيض والنفاس والنوع الثالث ما التحق بالواسطة اي النوع الثالث ما فيه واسطة مشابهة بذلك الحسن لمعنى
في نفسه كالزكوة والصوم والحج فان الزكوة عبارة عن تمليك المال الى الفقير وتمليك المال وتنقيصه في ذاته
اضاعة وهي حرام شرعا وممنوع عقلا وكذلك الصوم عبارة عن امساك مخصوص فهو لكن ليس بحسن في ذاته اذ فيه
تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها فلذلك ليس بحسن وكذلك الحج عبارة عن
قطع مسافة مديدة وزيارة امكنة معينة وهما سيان في ذاتهما سفر التجار وزيارة سائر الاماكن

في انها حسنة لعينها لكن الزكوة انما حسنت بواسطة حاجة الفقير فان ادائها الى الفقير اغناء عباد الله ودفع
حوائجهم والصوم انما صار حسنا بواسطة اشتهاء النفس فان به يحصل قهر النفس الامارة التي هي عدو
الله تعالى وعدو العبد لما روي ان الله تعالى اوحى الى داود عليه السلام يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي
وقال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك وكذلك الحج انما صار حسنا بواسطة شرف المكان اذ فيه زيارة
امكنة معظمة محترمة عظمها الله تعالى وشرفها وهذا معنى قولهم وتعظيم شعائر الله في زيارتها تعظيم صاحبها فصار ع غيره
حسنا لهذا لا لذاته لكن هذه الوسائط لا احد فيها الا ان تكون حسنا لغيرها فكان حاجة الفقير بخلق الله تعالى اياه
على صفة الفقر قال الله تعالى وانه هو اغنى واقنى اي افقر في قول وكون النفس مشتهية وامارة بالسوء بخلق الله
تعالى اياها على هذه الصفة لا لكونها جانية في صفتها ولهذا لا يلام احد على الميل الى الشهوات ولا يسأل عنه يوم القيامة
فان قيل لم لم يكن النفس جانية في صفتها كشف الصحيح العقل لما امتحنها وجد ميلها مخالفة هواها العقل الا نفع المرء في
الهلاك بسبب متابعة هواها وتنويرا بالتعظيم الشرعي فاكبر الله تعالى واما النفس الاولى فان الجنة هي المأوى كما
لم التباعد عن النار احترازا عن الهلاك واحد وان كانت مجبولة على الاحراق عن محنان لعنه وكذلك شرف البيت بجعل
الله تعالى اياه مشرفا كما قيل ما ابت يا حكم الاوادي شرفك الله على البلاد فيكون الوسائط في حكم العدم بالنسبة
الى اختيار العبد لكونها مخلوقة لله تعالى ومضافة اليه فصار هذه العبادات حسنة خالصة من العبد لله تعالى بلا
واسطة كالصلوة فلهذا اشترط لوجوبها اهلية كاملة من العقل والبلوغ فان ما كانت عبادة خالصة يشترط لها الاهلية الكاملة
فلا تجب على الصبي والمجنون كالصلوة وما لم يكن عبادة خالصة لا يشترط لها ذلك حتى يجب عليهما العشر وصدقة الفطر
وهذا اعتراض عليه لو كان اما اولا فان الزكوة ليس مطلق التمليك بل تمليك للفقير المحتاج وهذا احسان
والاحسان حسن في جميع الشرائع وعند جميع الناس وفي الصلوة تعظيم من يستحق التعظيم لحسنها لا كالصلاة والخالق المنعم
ذلك ولهذا الحج بالنسبة الى غير الخالق وكذلك الحج ليس مطلق السعي وزيارة الاماكن بل السعي الى الاماكن الشريفة
المعظمة وتعظيمها كالصلوة فانها ايضا حسنة بواسطة الحاق الخالق واما ثانيا فلان الزكوة حسنت لدفع
حاجة الفقير فتكون حاجة الفقير والله تعالى لا انما يكون دفعها باختيار العبد وصنعه كما في سائر افعال العباد وكذا
الصوم حسن بواسطة مخالفة اشتهاء النفس والحج بواسطة السير الى الامكنة الشريفة لا بواسطة شرف المكان واما
ثالثا فالاول بان لا نسلم انها احسان وانه حسن ولكن يكون حسنه لغيره لا لذاته فان قال كل ما هو احسان فهو
حسن لذاته فالصائم والجمعة لان الزكوة ليس حسنة من انها تمليك للامر بل من حيث ان مصرفها فقير ومحتاج
حيث

فيكون حسنها للفقير المحتاج وهذا هو المراد من قوله ان حسنه بواسطة الحاجة قوله والصلوة ايضا حسنت لا لحق صاحب
الحال لوجوب ذلك فلما لم يرد العلماء بحسن الفعل لعينه او بحسنه مع قطع النظر عن الاضافات فان ذلك مبعد لكلهم
ارادوا به ان الفعل المضاف واذا صار مأمورا به يستلزم حسنا لا محالة فلذلك يجوز ان يكون باعتبار نفسه ذلك الفعل
المضاف ويجوز ان يكون لغيره ويكون ذلك الغير هو المطلوب للآمر فالايمان بالله والصلوة كل واحد منهما حسن
لعينه على معنى ان كل واحد منهما مطلوب الحصول لعينه لا بمعنى احد وانما عرض هذا الفرق بين الصلوة والعبادات الثلث
فان الصلوة حسنة لذاتها على معنى انها مطلوبة الحصول لا التفات للآمر في الطلب الى امر آخر بخلاف الزكوة والصوم
والحج فان المطلوب منها امور اخر كما مر والجواب عن الثاني بانه انما يرد ذلك لو كان الصادر من المكلف باحسان في الزكوة مثلا ذكر
فعلا غير الايتاء وهو فعل بالاعطاء تعبيرا عنه فان التمليك وبيان بالدفع وكذا في الصوم ليس فعل الاحسان بل هو
مخالفة الشهوة وكذلك في الحج الصادر منه زيارة الامكنة الشريفة وهذه الافعال في الزكوة والصوم والحج لا ان تكون
امورا اخرى في الخارج وراء ذلك والى الاشارة بسبب المقارن لا يصلح كونها وسائط وحكم هذا القسم ان لا يسقط الا
بالاداء او باعتراض ما يسقطه بعينه اي حكم الحسن لمعنى في نفسه سواء كان بواسطة او بغير واسطة ان الوجوب
من عهدة الذمة لا يسقط الا بالاتيان بالواجب او باعتراض ما يسقطه بلا واسطة مثل الحيض والنفاس
للصلوة والجنون فانه يكون حسنا لمعنى في غيره كالوضوء والسعي الى الجمعة فانه يسقط بسقوط ذلك ويبقى ببقائه
وانما كان حكمه كذلك لانه وجب لحسنه فلا يسقط الا بالاداء بخلاف الحسن لغيره واعترض عليه بان المراد بالواجب
ان كان ما ثبت في الذمة بالسبب يصح قوله باعتراض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض
الحادثة في الوقت ولكن لا يستقيم ارادته في هذا الموضع لانه في بيان حسن ما ثبت بالامر لا في بيان حسن ما ثبت
بالسبب وان كان المراد منه ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او باعتراض ما يسقطه بعينه لان وجوب
الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض واجاب عنه صاحب التحقيق بان المراد منه ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما
عرف بالامر صحت اضافة ما ثبت بالسبب الى المعنى فقد ولا يخفى ما فيه من التكلف والضعف ويمكن ان يجاب عنه بالتزام
الشق الثاني وان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض فان من لزمه الصلوة قد يسقط بعارض الحيض
والنفاس بعد وجوب ادائه بالامر فان الخطاب يتوجه عند تضيق الوقت بحيث لا يسع فيه غير الوقتية ثم يسقط
عنها اذا حاضت او نفست في آخر جزء من اجزاء الوقت بالفاصل اليسير تعدى والثاني بحيث لا الوضوء فيسقطه
عدم وجوب الصلوة بعينه وبقائه غسل عضو الوضوء وسقوطه وكذا السعي الى الجمعة يسقطه انتفاء والحيض والنفاس

لسقطان الصلوة بواسطة اسقاط الطهارة قلت والحق ضعف هذا السؤال اذ كلامهم يشعر ان سقوطه منحصر على هذين
الوجهين لا يوجد لهما ثالث ولا دلالة فيه على ان عدم السقوط بهذين الوجهين يستلزم سقوط الوضوء والسعي فلا يكون لا بد نقضا
على ان سقوط الوضوء لعدم الماء وتمام العضو المغسول بل الوجوب ثابت لكن يخرج عن العهدة بالخلف وهو التيمم وفوات الحيض
والنفاس مسقطان للصلوة بواسطة اسقاط الطهارة مع انه لا اثر لهما في اسقاط الطهارة فان الحدث الدائم لا ينافي
وجوب الطهارة بالاجماع بل يسقط بهما الصلوة لفوات الاهلية شرعا فيسقط الطهارة بناء عليه والنوع
الثاني حسن لمعنى في غيره وذلك نوعان اي ما يحصل المعنى بفعل المامور به كالصلوة على الميت والجهاد واقامة الحدود واي ما
يحصل المعنى بفعل آخر كالوضوء والسعي الى الجمعة وهذا النوع نوعان اي نوعين اما النوع الاول فهو ما يحصل
المعنى بفعل المامور به اللام للعهد اي المعنى الذي اتصف لاجله المامور به بالحسن قد يحصل بفعل الاتيان بالمامور به من
غير احتياج الى فعل آخر كالصلوة على الميت فانها ليست بحسنة لذاتها لانها لو كانت لذاتها لحسنت كذا ذكره القاضي
الامام الدبوسي على الكافر والمنافق وهي منهي عنها قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا فثبت انها انما حسنت
بواسطة المسلم لما فيها قضاء حقه وكالجهاد فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب بلاد الله وتعذيب عباده وافناءهم
وقد نهى النبي عليه السلام الادمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب وانما حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى وكبت اعدائه
وفاء ما عسى كفر الكافر وكذا الحدود انما حسنت بواسطة زجر العاصي عن المعاصي صيانة للنفس والمال
والعرض فاما في نفسه فايلام وايذاء فلما كانت هذه الوسايط باختيار العبد لم يلحق بالنوع الاول فان اسلام
الميت وكفر الكافر ومعصية العاصي باختيارهم لكن المعنى الذي لاجله حسن المامور به لاجل في هذا القسم يحصل بنفس الاتيان
بالمامور به فان قضاء حق الميت واعلاء الدين وقهر اعدائه والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الصلوة والجهاد واقامة
الحدود … على معنى آخر … وقولهم ان حسن … لمعنى الاسلام والكفر والمعاصي
مع قولهم بان ذلك المعنى يحصل بنفس المامور به … من الاشياء … على الاتيان بالمامور به
فكيف يحصل به فان زعم ان مرادهم المعنى الذي لاجله حسن هذه الاشياء هو قضاء حق الميت وكبت الاعداء
والزجر عن المعاصي فيسلك ان هذا خلاف ظاهر جوابه على انه انما يتم ذلك ان لو كانت هذه الاشياء امورا آخر
خارجة وراء الصلوة والجهاد واقامة الحدود وهو ممنوع وقد عرفت قضية في الزكوة والصوم والحج والاولى
ان هذه الاشياء مع كونها ثمة لحكم يخص قوله واي ما يحصل المعنى بفعل اي النوع الثاني ما حسن لمعنى في غيره
فالحاصل ذلك المعنى بعد حصول المامور به الا بفعل مقصود كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء لذاته

تبرد

تبرد وتطهير وليس فيه كثير حسن وانما حسن لانه يتمكن به من اداء الصلوة وكذا السعي ليس بحسن بعينه لانه مشي
وتعب وانما حسن لانه وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلوة لا تتادى بالوضوء والجمعة لا تتادى بالسعي بل يحصل
بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما وحكمهما الوجوب بوجوب الغير والسقوط بسقوط الغير والقصور فيهما الا
شرط النية والاهلية في الوضوء والسعي وبالجملة البعض يسقط عن الباقين في النوع الآخر اي حكم هذين النوعين
واحد وهو بقاء الوجوب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير حتى لو سقطت الصلوة بحيض ونفاس او غيرهما سقط
وجوب الوضوء وكذا حكم السعي حتى لو سقطت الجمعة بمرض او سفر سقط السعي فان قلت الوضوء والسعي قد يسقطان
بعد … والعجز عن السعي بمرض … لو سلم ذلك … يعني في الصحيح والحسن لمعنى
في نفسه لا في سقوطهما … يسقط بعارض … سقطت الصلوة عليه وكذا اداء
من الكفار سقط الجهاد وهو ملازمة … لقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة
قلت قوله … اسلم الكفار سقط الجهاد منظور فيه لان الجهاد مع البغاة والناكثين … هذين النوعين
فافترقا في الذي حسن لمعنى في عينه لا شرط النية والاهلية حتى جاز الوضوء لغير نية … العبادة وهو
الكافر وبالجملة البعض يسقط عن الباقين في النوع الذي يحصل المعنى بفعل المامور به وان كان الوجوب على الجميع
ولو كان حسنه بعينه لما سقط كصلوة الظهر ونحوها والنوع الثالث القدرة فان صفة الحسن انما ثبت بقدر
القدرة وانها نوعان مطلق وكامل فالمطلق ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا [illegible]
شرط في حكم كل امر كالوضوء والصلوة والحج والزكوة … والعقل والاستطاعة والغنى … الاهلية في الجزء
الاخير من الوقت يكفي عندنا … لوجوب السبب والاهلية واستمرار وجوب الاداء لا اصل القدرة لان القدرة
لانها لا تسبق الاداء لنظيره الخلف … الحلف على مس السماء ولكن يجب عليه قضاء الصلوة في السفر ان …
الاصل … وجود الماء اي النوع الثالث من الحسن لمعنى في غيره القدرة فان قيل كيف يستقيم هذا التقسيم
والقدرة ليست من اقسام المامور به قلنا هذا التقسيم … المامور به بحسب الغير ووجهه ان يقول ما كان حسنا لمعنى في غيره
فلا يخ اما ان يكون ذلك الغير شرطا لوجوب المامور به اولا والاول هو القسم الثالث واما الثاني فلا يخ ذلك الغير
حاصلا بفعل المامور به او بفعل آخر مقصود وهو القسم الاول والثاني … فاعلم ان الناس اختلفوا في
جواز تكليف ما لا يطاق فاكثر المعتزلة على انه غير جائز وذهب الاشاعرة الى جوازه والحق ان هذا غير جائز عقلا
وشرعا لانه عبث كتكليف الاعمى بالابصار وهو لا يجوز على الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها و…

علمكم في الدين من حرج وانه من الحرج ما لا يحمل على الحكيم والصحيح المجوز ذلك بانه لو كلف ابا لهب بالايمان مع ان الايمان منه
لم يعلم به بعدم ايمانه اصلا وما علم الله انه لم يسمع جلاله وانه لا ايمان منه فيمتنع مع انه لو كلف به وقد ظهر الاصوليون
في جوازه ووضعوا له اعلاما لانه ليس من السهو وهي ليس هذا النوع من الممتنع الذي امتنع لعدم جاز ان يكلف به اما
النزاع في الممتنع لذاته كالجمع بين الضدين ولا خفاء في انه في كونه عبثا كالممتنع لذاته لان كلها في عدم الوسع
والحرج والعبثية سواء اما جوازه لان الله لو علم انه لا يؤمن باحسان وقدرته فيعلم ان له احتمالا وقدرة في الايمان
وعدمه فلا يكون فائدته عبثا والا لزم الجهل على الله لو هذا المخصوص بهذا الموضع وقد ظهر من هذا ان القدرة شرط
نفس التكليف لان تكليف العاجز قبيح لانه شرط حسن المامور به فالحق ان لا تجعل هذا قسما من النوع الثاني المامور به بل
يوكد ابتداء كما جعل الامام ابو زيد الدبوسي رحمه الله ثم شرط القدرة نوعان مطلق وكامل فالمطلق ادنى ما
يتمكن به المامور من اداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا وهذا النوع من القدرة شرط في حكم كل امر
احترازا عن تكليف ما ليس في الوسع حتى اجمعوا على ان وجوب الطهارة بالماء لا يثبت في حال عدم الماء لانعدام
شرط القدرة وكذلك في حالة العجز عن استعمال الماء لاجل ان يخاف زيادة المرض او العطش وكذلك اداء الصلوة
يجب بشرط القدرة وهذا كان وجوب الاداء بحسب ما يمكن منه قائما او قاعدا او مومئا وكذلك وجوب اداء الحج
لا يكون الا بعد القدرة على الزاد والراحلة لان التمكن من السفر الذي يتوصل به الى الاداء لا يكون الا به وكذلك وجوب
الزكوة لا يكون الا بهذا الشرط فانه لا يتمكن من الاداء عادة الا بملك المال فعلم ان هذا النوع يخص من الماء والقوة
والاستطاعة والغنى في اللغة والشرع المرتب عليه اي زفر رحمه الله اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في اخر
جزء من الوقت لا يجب عليه تلك الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم
يثبت التكليف لعدم شرطه وهو القدرة الا ان علماءنا استحسنوا وقالوا بالوجوب فيه لان سبب الوجوب هو جزء من الوقت
وهو موجود ووجوب الاداء يعتمد توهم القدرة لا الحقيقية لان القدرة الحقيقية لا تسبق الفعل والتوهم
حاصل لجواز ان يظهر في الوقت امتداد لوقف الشمس كما لسليمان عليه السلام فيعتبر هذا القدر وجوب الاداء ليظهر اثره في
الخلف وهو وجوب القضاء لا في حق الاثم بالتاخير وتحقيق هذا البحث ان القدرة على نوعين قدرة يصير الفعل بها متحقق
الوجود وهي تقارن الفعل عند اهل السنة لانها شرط حصول الفعل له لانها عرض لا تبقى زمانين فلو كانت سابقة
لوجد الفعل حال عدم القدرة وانه محال وقد يظهر لانه على تقدير تسليم عدم بقاء مثل هذه الاعراض يلزم من تحقق
القدرة قبل الفعل كون الفعل بدون القدرة لجواز ان يبقى نوع ذلك العرض بتجدد الامثال وقدرة يصير الفعل

متوهم الوجود وهي سابقة على الاداء ضرورة عدم ... فانه يصير الفعل بها متوهما على نوعين نوع يصير الفعل به غالب الوجود
ظاهر التحقق عادة كمن ادرك شيئا من الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلوة وهذا النوع من القدرة يظهر اثرها في لزوم
الاداء بعينه حتى انه ياثم بترك الاداء ونوع يصير الفعل به في حيز الجواز عقلا وان كان نادر وقوعه وهذا النوع
من القدرة يظهر اثرها في لزوم الاداء الخلف لا لعينه حتى لا ياثم بتركه فان قيل سلمنا ان توهم القدرة كاف لصحة التكليف عند
سلامة الآلة ولكن لا نم ان سلامة الآلة كاف لصحته فان توهم حدوث آلة الابصار والمشي للاعمى والمقعد ثابت وكذا توهم
الحج بدون الزاد والراحلة وتوهم القدرة على الصيام للمريض مع ذلك لا يصح التكليف بالابصار والمشي والحج والصيام والتوهم
الذي ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت للفعل بمنزلة الآلة كاليد للبطش فلا يصح بناء التكليف عليه لكونه احتمالا بعيدا قلنا حقيقة
القدرة اما لا يصح بناء التكليف عليها اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به اما اذا كان المقصود غير ما كلف به فهو كاف لصحته
وههنا المقصود هو الخلف كما بينا فتوهم القدرة وان كان بعيدا امكن لصحة التكليف كما في الحلف على مس السماء فان من حلف
ليمس السماء ينعقد اليمين موجبة للبر المتصور عقلا فينعقد يمينه بناء على هذا التوهم وان كان بعيدا ثم يحنث في الحال للعجز
عن اداء شرط البر ظاهرا فيجب عليه الكفارة خلفا عن البر وكذا في الصلوة في المفازة بتيمم وهو عادم للماء ان خطاب الاصل
وهو الوضوء فاغسلوا وجوهكم متوجه لاحتمال القدرة على الماء بحدوثه بطريق الكرامة كما كان لبعض المشايخ كابي الحسن السجستاني فانه
كان مسافرا مع جماعة فقعدوا عند عدم الماء للطهارة فنبع لهم الماء وكذا نقل مثله عن ابي تراب النخشبي فيجب عليه الطلب الا ظن ان يعونه
ما دام يشتغل بالتحري الى الخلف وهو التراب فالدم منه غاية ... هذا البحث وقد ظهر انه لا حاجة في استخراج الخلافة الى فريه
الى التزام اعتبار القدرة المتوهمة مع انه يكون مناقضا لما ذكر اولا ان التمكن شرط التكليف ويلزم ان يكون هذا
جواز التكليف بما ليس في الوسع ايضا والحق ان توهم القدرة غير كاف لصحة التكليف ولكن العلماء استحسنوا بالوجوب من المسلم للاحتياط
لان ما اتى عليه اولى من ان يترك ما عليه والظالم يوعظ بترك الشروع في الجزء الاخير فالاثم فانه دخل   وهذا
الشرط محض لوجوب الاداء لانه شرط وجوب الاداء فلا يشترط دوامه لبقاء الواجب كشهود النكاح اعني القدرة الممكنة محض
لوجوب الاداء اي شرط وجوب الاداء لا القضاء حتى لو قدر على الاداء في الوقت زالت القدرة بعد خروج الوقت لا يسقط
عنه وجوب القضاء لان هذه القدرة شرط لوجوب الاداء فلا يشترط دوامه لبقاء الواجب اذ شرط الشيء لا يلزم ان يكون
شرطا لبقائه كشهود النكاح لا لما فيه تكليف ما ليس في الوسع وهو منتف بالنص لا ما تعول النص يعني وجوب الاداء بدون
القدرة ولا يعرض للبقاء على ان الكلام فيما اذا كان لا ثبات له حالة البقاء عرضا واما العرض الذي لا ثم الذي التنسية بالقدرة
لا يسقط عنه بعروض العجز ... لو كان لاثبات له مطلوبا حالة البقاء فلا بد من القدرة   والكامل

فيها هي القدرة الميسرة وهي زائدة بدرجة كرامة من الله تعالى وليس ما سماه الاول شرط محض فلا يشترط دوامها
لبقاء الواجب واما الميسرة فليست بشرط محض فانها مغيرة صفة الواجب فلو بقي بدونها يلزم تغيير المشروع
اعلم ان الله تعالى تفضل على عباده كرامة لهم فبنى التكليف في بعض الواجبات على قدرة زائدة على القدرة الممكنة بدرجة
في القوة اذ بها يثبت الامكان ثم اليسر بخلاف الاول اذ لا يثبت بها الا الامكان وسميت هذه القدرة ميسرة لحصول
اليسر في الاداء بواسطة اشتراطها ولهذا اشترطت هذه القدرة في الواجبات المالية دون البدنية لان اداءها
اشق على النفس من البدنية اذ المال شقيق الروح محبوب النفس لاكثر الخلائق والمفارقة عن المحبوب بالاختيار
امر شاق ومرتبة هذه القدرة في الحكم ان الممكنة شرط محض حيث يتوقف اصل التكليف عليها فلا يشترط
دوامها لبقاء الواجب واما الميسرة فليست بشرط محض حيث لم يتوقف عليها لانها مغيرة صفة الواجب
على معنى انه كان جائزا ان الله تعالى اوجب على عباده بدون هذه القدرة فكان اشتراط القدرة الميسرة تيسيرا
للامر على عباده لطفا منه وتفضلا بخلاف القدرة الممكنة اذ لا يجوز التكليف الا بها كما مر فلا يكون اشتراطها للتيسير
بل للتمكين لان محل القدرة الميسرة الواجب بصفة السهولة واليسر بعد ان كان واجبا بصفة الصعوبة والعسر
واذا ثبت انها مغيرة صفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة اليسر تصير شرطا ايضا لبقاء الواجب اذ لو بقي الواجب
بدونها لم يكن الواجب بصفة اليسر بل بصفة العسر فيكون الباقي غير الثابت ابتداء اذ المتصف بصفة غير
المتصف بتلك الصفة فيلزم تغيير المشروع وهذا خلاف الفرض والمطلوب ولهذا اسقط الزكوة بهلاك
النصاب والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم الزرع آفة لانها وجبت بصفة اليسر ولا يلزم اشتراط
النصاب للاداء دون البقاء لانه للتمكن من الاغناء لا للتيسير الواجب فان تيسير اداء الدرهم مثلا ليس
كتيسير اداء الخمسة من مائتين اي ولاشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب قلنا ان الزكوة تسقط بهلاك
النصاب والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم الزرع آفة اي استاصل بعد التمكن من ادائها
خلافا للشافعي لان هذه الاشياء وجبت بقدرة ميسرة فلا يبقى الوجوب بدونها اما الزكوة فلان الشرع
خصها بالمال النامي حقيقة او تقديرا ولم يوجب في مطلق المال واوجب القليل من الكثير وسوى بين العشر
وهذا غاية اليسر فلو بقي الوجوب بعد الهلاك لكان عسرا عليه وغرما ولا يلزم عليه بقاء الواجب بعد استهلاك
النصاب وان كان الباقي غرما محضا لانه لما تعدى على محل مشغول بحق الغير عد المستهلك قائما زجرا عليه
فيبقى الواجب لبقائه الا انه يعدم الاغناء اذا اهلك بعض النصاب يبقى الواجب بقدر ما بقي وان كان اشتراط

كمال

كمال النصاب للوجوب ابتداء للتيسير لا لما تقول اشتراطه ذلك في الابتداء ليس للتيسير بل انما شرط الكمال
في الابتداء ليصير المكلف اهلا للاغناء الفقراء اذ الاغناء بصفة الحال لا يتحقق من غير الغني لكن في احوال الناس
تفاوت في الغنى فقدره الشرع بملك النصاب ثم اشتمل على هذا ما يسمى اليسر لما سقط الزكوة بهلاك النصاب لكونه من
القدرة الممكنة في حق الزكوة انما سقط لفوات النماء الذي تعلق اليسر به لا لفوات اشتراطها فاذا هلك بعضه
سقط بقسطه الباقي ببقاء اليسر ببقاء النماء كذا واما العشر فلان الله تعالى خصه بالخارج من الارض التي سقيت بماء السماء واوجب
فيه العشر اذ العدد على اداء العشر يستغني عن نسبه لا عشار كذا ذكر وليس اليسر واما الخراج فقد خصه الله تعالى بنماء
الارض وهو الخارج حتى لو كانت سبخة لا يجب عليه وكذا اذا لم يحصل الخارج بان زرعها ولم يخرج شيء من الخارج فان
يكون حقيقة وظهور الكون تقديرا بان كان متمكنا من الزراعة وتركها واما اعتبر التقديري فيه لان التقصير
من جهته فكانه عشر على نفسه كما يهلك المال بعد الزكوة واما اصطلام الخراج بالخارج تقديرا والعشر بالخارج تحقيقا
لان الواجب في الخراج عشر جنس الخارج من الارض فكل القول بوجوب الخراج الخارج حقيقة بخلاف العشر فان الواجب فيه مع العدام
جزء من الخارج ولا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون الخارج والحانث في اليمين اذا اعسر كفر بالصوم لان الحانث
من انواع التكفير بالمال والنقل عنه الى الصوم للعجز في الحال مع توهم القدرة في الاستقبال لاجل اليسر فكان
كالزكوة اي ولان القدرة الميسرة دوامها شرط لبقاء الوجوب قلنا ان الحانث في اليمين المتمكن من التكفير بالمال
اذا ذهب ماله واعسر بعد ما وجب عليه الكفارة فانه يجب عليه التكفير بالصوم لان وجوب الكفارة متعلقة بقدرة ميسرة
لوجهين احدهما ان الشارع خير بين انواع الكفارة التي بعضها ايسر من بعض بحسب احوال المكلف وذلك تيسير لان
الخيار اذا ابتلي بان ياتي بما هو اهون وايسر عليه كالمسافر يخير بين الصوم والفطر بخلاف ما اذا كان واحدا معينا فعله
يتعسر عليه كالمقيم يجب عليه الصوم عينا ولا يلزم عليه صدقة الفطر فان التخيير ثابت فيها ولم يجب بالقدرة الميسرة
حتى لم يسقط بهلاك النصاب لان التخيير فيها ليس لليسر لانه قيمة نصف صاع من بر وقيمة صاع من تمر عندهم سواء فلا يكون
تخيير فيه وهو المعتبر في اليسر بخلاف هذه الاشياء الثلثة هنا اذ ماليتها مختلفة اصلا فاظهرا فلذا اوجب التخيير
التيسير وثانيهما ان نقل الحكم عن المال الى الصوم لعارض العجز مع توهم القدرة في المآل ولم يعتبر العدم المستمر
كما اعتبر في حق الشيخ الفاني وكما لو مات الا لم الكلم فلا يعتبر حصول الجزاء متعلق بالعدم في عمره لهذا تيسير
على المكلف فيجب ان التدارك بالمدوح عن التعذر بالصوم في الحال وانما قلنا انه اعتبر العجز الحالي لقوله تعالى فمن لم يجد
فصيام ثلثة ايام اذ لو اعتبر العجز في جميع العمر لا يتحقق اداء الصوم بعد هذا العجز فكان وجوب الكفارة في متصل

وجوب الزكوة لم يشترط بقاء القدرة لبقاء الواجب فاذا استهلك المال اي لا يسقط الوجوب الى الصوم الا ان المال
هنا غير عين فاي مال اصابه من بعد دامت القدرة حول سوال المعترض وقول الكفارة لو كانت مثل الزكوة
كان ينبغي ان لا يعود وجوب الكفارة بالمال بحصول مال آخر بعد السقوط كما في الزكوة اجاب بان الشرع اعتبر
القدرة على الاداء بالمال الذي وجبت الزكوة بسببه فبهلاك الاول لم يبق محلا اي ظرفا للواجب فان الواجب
في اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم وقال النبي عليه السلام في اربعين شاة شاة فحصول مال آخر بعد فواته لا يثبت
القدرة على الاداء من المال الهالك فلا يعود الوجوب واما المال الذي يتعلق به الوجوب في الكفارة فغير عين بل مطلق
المال لانها وجبت في الذمة فاي مال اصابه بعد اي وجد بعد الحنث او بعد الهلاك دامت به القدرة اي حصل
خلاف الزكوة   ولهذا ساوى الاستهلاك الهلاك لانعدام التعدي على محل مشغول بحق الغير اي ولان المال
غير عين في الكفارة ساوى فيه الاستهلاك الهلاك حتى سقط وجوب التكفير بالمال بالاستهلاك كما سقط بالهلاك بخلاف
الزكوة فان المال لما كان معينا كان الاستهلاك تعديا في محل مشغول بحق الغير فيوجب الضمان والمال … لم يكن
الاستهلاك تعديا على حق الغير بوجه فكان الهلاك والاستهلاك سواء.   ولا يلزم عدم منع الدين وجوب الكفارة
بالمال وانه ينافي اليسر لانه ممنوع وبعد التسليم الزكوة وجبت اغناء شكرا لنعمة الغنى فشرط الكمال في سببه بخلاف
الكفارة لانها شرعت ماحية للذنب لا للاغناء ايضا لعدم فيها اشارة الى سوال يرد على هذا المقصود وهو ان الدين
لا يمنع وجوب الكفارة بالمال على الحانث وانه ينافي كونها واجبة بصفة اليسر فيما اذا كان المديون فقيرا
مال غير مشغول بالحاجة وانما لسبيل كل ذلك الجواب عنه بان لا نسلم ان الدين لا يمنع وجوب التكفير بالمال فانه قال بعض مشايخنا
يجزيه بالصوم فيما ذكر في نوادر بعض مشايخنا لكن لا نسلم ان ذلك مناف لليسر الذي ثبت في الكفارة وان كان منافيا
لليسر الذي ثبت في الزكوة بيان ذلك ان الزكوة وجبت بصفة اليسر والاغناء لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى
شكرا لنعمة الغنى والشكر يستدعي سببا كاملا لتؤدى الى ايجاب الشكر من كل وجه اذ لو لم يكن كاملا كان ملحقا بالعدم
من وجه والعدم لا يتوقع وجوب الشكر من كل الوجه والدين يسقط كمال الغنى فلم يجب الاغناء لانه مشغول
بالغنى الكامل وهذا معنى قوله فشرط الكمال في سببه بخلاف الكفارة فانها شرعت ماحية للذنب فيما … العباد
… ان الحسنات يذهبن السيئات وقال عليه السلام اتبع الحسنة السيئة تمحها والاغناء فيها ليس من لوازم الاول انه تتأدى
بالاعتاق والصوم واباحة الطعام ولا اغناء واذا لم يكن الاغناء مقصودا فيها لم يشترط صفة الغنى فيمن خوطب
بها فلم يشترط كمال صفة الغنى واما ما شرط ادنى ما يستحق به الثواب واصل المال كاف وان كان وقد وجد

واما الحج وصدقة الفطر فيجبان بالقدرة الممكنة حيث لا يتوقف وجوبهما على خدم ومراكب واعوان والنماء مع ان اليسر لم يحصل
الا بهذه الاشياء فلا يشترط دوامها لبقاء الواجب حتى لا يسقط … الحج وجب بقدرة ميسرة ولهذا لم يشترط
فيه القدرة على الزاد والراحلة وهما زائدان على اصل القدرة التي بها يصح البدن لانه يقدر على المشي والاكتساب في الزاد في الطريق
ولهذا صح النذر به ماشيا واذا كانت القدرة المشروطة زائدة على اصل القدرة كانت ميسرة ثم لم يشترط بقاؤها لبقاء وجوب
الحج حتى لم يسقط عنه الحج بزوال القدرة على الزاد والراحلة بعد تقرر الوجوب عليه وكذلك صدقة الفطر وجبت بقدرة ميسرة
لدلالة ان الغنى بالنصاب شرط وجوبها واصل القدرة يحصل بملك نصف صاع من بر او صاع من شعير والتمر ثم لم يشترط
لها دوامها لبقاء الواجب حتى لم تسقط بعد فوات الغنى اجاب بانهما وجبا بقدرة ممكنة لا ميسرة اما الحج فلان شرط
وجوبه هو الاستطاعة لقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا ولا تتحقق الاستطاعة عادة الا بالزاد والراحلة لمثل هذا
السفر فكان اشتراطهما لثبوت ادنى ما يتمكن من هذا السفر لا لليسر اذ اليسر لا يقع الا بالخدم والمراكب والاعوان ومن
الاشياء التي ليس شرطها بالاجماع فثبت ان القدرة على الزاد والراحلة للتمكن لا لليسر فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب
… لان القدرة من اليسر بالكسب في الطريق كما اعتبر في الصلوة من توهم امتداد الوقت مع ان
ذلك ابعد … الهلاك في الغالب والحرج مدفوع بالنص ولما اعتبر في الصلوة التمكن …
القضاء لا لغير الاداء ولا كذلك الحج واما صدقة الفطر فكذلك لا تجب بصفة اليسر بل تجب بقدرة ممكنة واشتراط
الغنى فيها ليس لليسر بل لتصير المؤدي اهلا للاغناء لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسألة فلم يكن بد من اعتبار صفة
الغنى في المكلف لذلك لا لليسر ولما لم يحصل استغناء الفقير الشرعي من هذا النص … اشار النص …
الاول ان صدقة الفطر تجب … حتى لو ملك ثياب … فاضلة عن حاجته الاصلية … وجب
عليه صدقة الفطر ومثل هذا المال لا يحصل التمكن من الاغناء لا اليسر لان اليسر انما هو بالمال النامي لتكون الاداء من
الفضل والتمكن شرط فيهما ولذا الاشتراط حولان الحول للنماء فاذا ملك نصابا لا يبلغ … لزمه صدقة الفطر
واذا لم يكن هذا النوع من الغنى مفيدا لليسر لا تكون القدرة المشترطة الميسرة بل الممكنة فلا يشترط دوامها
لبقاء الوجوب   فصل في النهي النهي ضد الامر والاصل في ان النهي يوجب التكرار كالامر لا ينافي …
لانه يستوعب العمر فلا يتصور فيه التكرار اعلم ان النهي ضد الامر اي مقابله وهو قول القائل لغيره على وجه الاستعلاء لا تفعل ولما كان ضد
الامر احتمل ان يكون … من جميع الوجوه كما في … الامر فيما ظنه بعض العلماء فازال ذلك بقوله والاصل في ان النهي يوجب التكرار
اي … ان الامر لا يوجب التكرار لا يتأتى له ان يقول ان النهي يوجب التكرار لان الانتهاء هو الواجب ما

يتناول العموم فلا يتصور تكراره لانه عبارة عن الاتيان بمثل الاول بعد ما بخلاف الامر لانه لا يستلزم سوى المرة فيتصور فيه
التكرار وكذا من قال بان موجب الامر الاباحة لا يقول بان موجب النهي الاباحة لانه يصير حكمهما ان معناهما واحدا وهو
التخيير بين الفعل والترك مع انهما متنافيان على سبيل التنافي وهذا لا يجوز اذ فيه رفع احدهما والجمع لكن من قال بوجوب
الائتمار فيه يقول بوجوب الانتهاء عنها وهو مذهب علمائنا لانا امرنا بالانتهاء عما نهينا عنه قال الله تعالى وما نهاكم عنه
فانتهوا والامر للوجوب فكان من يشكل الانتهاء واجبا ولان ارتكاب المنهي عنه معصية بالاطلاق والمعصية على ما ان الشجرة في قصة
آدم عليه السلام بعد نهيه عنه بقوله ولا تقربا هذه الشجرة والمعصية اسم لفعل حرام شرعا فلو لم يكن الانتهاء واجبا لم يكن حلاله حراما
قال … التمسك بالآية اما لو كان المراد بالعصيان حقيقة وهو ممنوع لان الارادة مجاز وهو الزلة كما سيشير اليه المص
بان اعطاه … لان اما ان يكون المراد به حقيقة او مجازا وانما كان يصح التمسك به اما اذا اريد به حقيقة فقط وكذلك
لو اريد به مجازا لان الزلة والمعصية … لكونها فعل حرام … بالقصد وعدمه … اسباب …
وكذا النهي يعمل … اي لا يوجد … ما امر به في باب الامر ومن قال بان الامر بالشيء
نهي عن ضده مطلقا لا يقول بان النهي عن الشيء امر بجميع اضداده اذا كان له اضداد كثيرة لاستحالة الجمع بين الاضداد … ثابت
لانا كما وعند بعضهم لا حكم للامر والنهي في الضد لانه مسكوت عنه وعند بعضهم الامر بالشيء يوجب كراهة ضده وعند
الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده لانه ثبت مقتضى حكمه فكان دون الثابت بالصريح اعلم ان العلماء الذين قالوا بوجوب المامور به
وحرمة المنهي عنه اختلفوا في حكم الامر والنهي في ضد المامور به وضد المنهي عنه اذا لم يقصد الضد نهيا وامرا فذهب اكثر العلماء
من اصحابنا واصحاب الحديث الى ان الامر بالشيء نهي عن ضده مطلقا سواء كان له ضد واحد كالحركة للسكون او اضداد كثيرة كالقعود
والركوع والسجود والاضطجاع للقيام … الذين منهم … الامر لا يقولون ان النهي عن الشيء امر بجميع
اضداده اذا كان له اضداد كثيرة كالنهي عن القيام مثلا لا يكون امرا بالقعود والركوع والسجود والاضطجاع لاستحالة
الجمع بين الاضداد لان … يحصل باحدى … لكن على خلاف الامر بالشيء فانه يوجب ترك اضداده … ممكن
ثم اختلفوا … فقال بعضهم اذا لم يكن امرا بجميع الاضداد لا يكون امرا بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس
باولى من البعض وقال بعضهم يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين ضرورة تحقق حكم النهي … من المتكلمين
كابي هاشم وامام الحرمين والغزالي الى انه لا حكم للامر والنهي في الاضداد اصلا سواء كان له ضد واحد او اضداد كثيرة
وقال قوم منهم القاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري الامر ليس نهيا عن ضده ولا النهي امرا بضده لكن الامر
بالشيء يوجب حرمة ضده والنهي عن الشيء يوجب وجوب ضده وقال بعضهم انه يوجب كراهة ضده وقال بعض العلماء

ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده لانه يوجب كراهة ذلك صيغة ولا دلالة وهذا اختيار المص واحتج القدوري … وفي … قال بعض
احد الضدين على ترك الآخر … فيكون طلب احد الضدين عين طلب ترك الضد الآخر فيثبت ان الامر بالشيء نهي عن
ضده وكذلك العكس … الاجماع منعقد على ان صيغة الامر مغايرة لصيغة النهي فلا يكون احدهما عين الآخر لفظا وكذا
لان الامر لطلب الفعل والنهي لطلب الكف واحتج القدوري … بانه لو كان الامر بالشيء نهيا عن ضده او مقتضيا للنهي عن ضده لوقع
النهي … الامر … الكف عن الضد والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة واما انتفاء التالي فلانا نقطع ان الآمر قد
يطلب … مع الذهول عن ضده وكذلك نقطع … النهي وهذا معنى قول المص لانه مسكوت عنه وللقائل ان يقول
لا نسلم … مع الذهول عن ضده لان الكلام في امر الله تعالى وايجاب الشيء يدل على المنع عن نقيضه لان الايجاب هو طلب الفعل
مع المنع من الترك على انه … بوجوب المقدمة واحتج القدوري … بان كل واحد من ضد المامور به والمنهي عنه جزء
له والدال على الكل دال على الجزء بالتضمن وبانه لو جاز فعل الضد في الامر وتركه في النهي لما كان المامور به واجبا
ولا المنهي عنه حراما وهذا خلف واحتج … بان النهي … الامر … ومقصود الكلام ثابت
ضرورة … فيكون مثل الثابت بعينه فكان هذا النهي … في المنهي عنه فثبت الكراهة دون الحرمة
واحتج المص بان الامر بالشيء ليس موجبا لكراهة ضده لا صيغة ولا دلالة لانه ساكت عن الضد وحكمه والسكوت لا يكون
نهيا ولا ايجابا الا انه طلب الوجود فالامر يقتضي انتفاء الضد لكن انتفاء الضد ضروري … الضد الآخر
فيكون … الاقتضاء … المراد منه المقتضى المصطلح لانه لا يتوقف صحة المنطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق
الضرورة كالمقتضى لكن الثابت بطريق الاقتضاء دون الثابت بالصريح لان الضرورة تكتفي بالادنى ولما كان موجب الصريح
الحرمة كان موجب الاقتضاء الكراهة الا ان … بعضهم … هذا … بين …
الضد مفوتا للمامور به كالاكل للصوم فانه يثبت حرمة الضد واما اذا لم يكن مفوتا بل يكون … عن محل
او مظنة للتفويت يكون مكروها وعلى هذا ينبغي ان يقول … الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده او حرمته
وقال … الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر كان الاشتغال بضده مكروها ولا يكون مفسدا ما لم يكن مفوتا
حتى لو قعد … في الصلاة لم تفسد صلاته ولكنه يكره ان قائل … الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ان
التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر … ضد المامور به حراما … المامور به الا اذا فوت
الاشتغال بالضد المامور به لان التفويت حرام فاما اذا لم يفوته كان مكروها لان الثابت بطريق الاقتضاء
ثابت بالضرورة فيتقدر بقدر الضرورة ولا ضرورة الى القول بالحرمة عند عدم التفويت كالامر بالقيام في

الصلوة ليس بحرام للقعود حتى لو اقعد بعد السجدة الثانية في الركعة الاولى ثم قام لا تفسد صلوته لانه لم يفوت القيام
لكن القعود يكره لانه يؤدي الى تاخير القيام المامور به حتى لو قعد ولم يقم يحرم لكونه مفوتا   والكف في الصوم
لما وجب بالامر مقصودا اي العين ايضا وقيل اليه اخلاء العين لان في الصوم اي سعى على هذا الاصل ايضا ان
كف النفس عن المفطرات هو الصوم مقصودا بالامر وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه و اتموا الصيام الى الليل
لان الصوم عبارة عن الكف والامساك لم يجز الا خلاء الصوم بان يصوم يوما واحدا عن صومين لوجود التضايق
اذ المرء لا يتسع في زمان واحد بكفين كما لا يسع صلوتين في الوقت اي العين لما وجب الكف ايضا لا من حيث العين التي
عن الخروج والبروز والبروج لقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح لقوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن فان حيضا وما تداخل العدتان حتى
لو وطئ المعتدة بشبهة وجبت عليها عدة اخرى لان تجب بان تداخل من لا قرا من العدتين حلافا للشافعي فان الكف ثبت مقتضى
النهي لا مقصودا ولا قضاء من حيث ثبت اقتضاء.   وحرمة الوقاع في الاعتكاف لما ثبت بالنهي مقصودا اي الصوم
اقتضاء تعدت الى دواعيه في الاعتكاف لا في الصوم حتى ان المسلم دواعي الوقاع كالمس والقبلة حرام على المعتكف
عنده دون الصائم وعن الشافعي ان الحرمة في الاعتكاف ليست على الصوم واما قول حرمة الجماع للمعتكف ثبت
مقصودا بصريح النهي وهو قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد فتعدت الى دواعيه لغوتها كما في الاحرام لا حلال
الصوم فان حرمة الجماع لم تثبت قصدا لعدم ورود النهي بل ثبت ضمنا لعوان الركن فلم تتعد الى دواعيه لان ما
ثبت ضرورة يتقدر بقدرها   وقال ابو يوسف المصلي منهي عن السجود على مكان نجس ايضا فلو اعادها على مكان
طاهر لا تفسد صلوته لانه لا يكون مفوتا والمتنفل لم ينه عن ترك القراءة قصدا فترك القراءة في الشفع الاول فلم يكن
مفوتا للفرض لا يكون مفسدا له لكن لهذا الشفع لا للشفع الثاني لاصل وجود القراءة فيه فيبقى التحريمة فيبقى ذلك
الاصل كالمسافر لو ترك القراءة في ركعة من ظهر لا ينقطع التحريمة لاحتمال نية الاقامة وقضاء القراءة في الشفع
الثاني اشار الى مسئلتين بناهما ابو يوسف على هذا الاصل احدهما ان من سجد في صلوته على مكان نجس ثم اعادها على
مكان طاهر لا تفسد صلوته لان المصلي منهي عن السجود على مكان نجس ايضا لا لعينه بصريح النهي ولكن ثبت ذلك ضرورة كونه
مامورا بالسجود على مكان طاهر بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر ومباشرة الضد وهو السجود على مكان نجس لا يفوت
المامور به لامكان الاعادة على مكان طاهر فيكون مكروها في نفسه ولا يكون مفسدا للصلوة وثانيهما ان احرام
الصلوة لا ينقطع بترك القراءة في النفل لان المتنفل امر بالقراءة فيها ولم ينه عن ترك القراءة فيها قصدا بل
اقتضاء فترك القراءة في الشفع الاول فلم يكن مفوتا للفرض وهو القراءة لا يكون مفسدا للصلوة لكن لهذا

الشفع

الشفع اي الشفع الثاني لما ثبت بانه لا الشفع الاول لا الشفع الثاني لاصل وجود القراءة فيه فيبقى التحريمة فيبقى ذلك
الاصل صحيحا فيلزم بناء شفع آخر عليه وان فسد اداء الشفع الاول بترك القراءة وليس من ضرورة فساد الاداء
بطلان التحريمة كما اذا فسد الفرض بتذكر الفائتة وصار هذا كالمسافر لو ترك القراءة في ركعة من ظهر لا ينقطع
التحريمة وهو قول ابي حنيفة ومحمد لاحتمال نية الاقامة وقضاء القراءة في الشفع الثاني والركعة ليست تتقيد حتى لو ترك القراءة فيهما
فكذلك الحكم عندهما واما قضاء بالعمل لان كل شفع منه صلوة على حدة فالفساد لاداء في احد الشفعين لا يوثر في الآخر
وقال ابو حنيفة ومحمد الطهارة فرض دائم في الصلوة فيصير ضده مفوتا للفرض كالاكل يفوت للصوم
اشارة الى ما ذهب اليه ابو يوسف فانهما قالا ان سلمنا ان الاشتغال بالضد لا يفوت فرض السجود لكن يفوت
فرضا آخر ولهذا تفسد الصلوة بان ذكر ان السجود لما كان فرضا صار الساجد على النجس مستعملا له بمنزلة
حامل النجاسة لان السجود انما يحصل بوضع الجبهة على الارض في الارض واذا اتصلت بالوجه صار ما كان صفة لذلك الموضع
بمنزلة الصفة للوجه بحكم الاتصال وطهارة البدن والثوب عن حمل النجاسة فرض دائم في الصلوة وبالسجود على
المكان النجس يفوت ذلك الفرض فيكون مفسدا كالاكل في الصوم ولما كان مامورا به في جميع الصوم يكون الاكل في جزء منه
مفسدا ولا يلزم ان النجاسة اذا كانت في موضع اليدين لا يمنع الجواز عندنا خلافا لزفر لانا انما جعلناه حاملا
للنجاسة باعتبار وضع الوجه على المكان الطاهر فرض ووضعه على النجس نوع من اداء العرض فيعتد هذا الاصلي فيحمل
فاما وضع اليدين فليس بفرض فكان وضعهما على النجاسة بمنزلة ترك الوضع فلذلك لا يمنع الجواز وكذا هذا
وقال محمد ان القراءة فرض دائم في الشفع حكما ولهذا لا يصح الاستخلاف للامي بالذي تلاه حقيقة في ركعة اخرى فصار
كالصوم ايضا وقال ابو حنيفة الفساد بترك القراءة فيهما ثبت بدليل قطعي وبتركها في احدهما بدليل محتمل فيعمل
به في الاحرام في الاول دون الثاني لكن جميع من حرم عبدا او امة وهي مدبرة في صفقة بعد الفساد الى التفرق في
الفصل الاول دون الثاني لما ذكرنا اشار الى قول ابي يوسف في المسئلة الثانية الا ان التحريمة للصلوة فقال
محمد ان احرام الصلوة ينقطع بترك القراءة في الركعة من النفل لان القراءة فرض دائم من اول الصلوة الى آخرها
حكما ولهذا لا يصح الامي خليفة للقارئ ان كان قد رفع راسه من السجدة الاخيرة والتي بفرض القراءة
في محلها لجواز القراءة في الثانية من الصلوة بعد ترك القراءة فيما يجيء في حق كل اهل والامي ليس باهل واذا ثبت
دوام الفرضية يتحقق الفوات بالترك في ركعة فيفسد الاداء ويتعدى الفساد الى التحريمة لانها تصير بمنزلة
افعال الشرع في الصلوة فيوجب فساد الاحرام ضرورة وقال ابو حنيفة كذلك الا انه شرط ان يكون الفساد

بترك القراءة ثابت بدليل مقطوع لتقصير في سببه ويصلح للتعدي إلى الإحرام والتسليم ترك القراءة في الشفع
كله ثابت بدليل مقطوع فيتعدى إلى الإحرام بقوته وأما الفساد بترك القراءة في ركعة واحدة فثابت بدليل غير مقطوع
لأن عند الحسن البصري ترك القراءة في ركعة لا يوجب الفساد فلا يتعدى إلى الإحرام لضعفه ونظير هذا ما إذا جمع حسنه م
بين حر وعبد في صفقة لا يجوز البيع في القن لأن الفساد باعتبار الحرية قطعي فيتعدى إلى القن بخلاف ما إذا جمع
بين عبد ومدبر في صفقة واحدة حيث لا يتعدى الفساد إلى القن لأن الفساد باعتبار التدبير غير قطعي بدليل
أنه ينفذ بيعه من نفسه وكذا من بعض القضاة القائلين بهذا الحسن هذا الموضع ولكن بقي شيء أي في مسئلة ذكرها في
الوفاق وهي أن العريان إذا وجد ثوبا مملوءا دما فإنه مخير بين أن يصلي معه قائما بالركوع والسجود وبين أن
يومئ قاعدا لأنه حينئذ يستوي بين الكساء والعورة مع أنه مانع جواز الصلوة في حالة الاختيار بالإجماع وقيل
إنه يسوى أنه غير مانع جواز الصلوة في حالة الاضطرار وإن كان كثيرا عند بعض العلماء وهو عطاء والشعبي
عن هذا أشكل إلا أن يقال إن قول عطاء هي الرخصة ... فصل النهي في صفة
القبح ينقسم انقسام الأمر إلى ما قبح لعينه وضعا أو شرعا ملحقا به كالكفر والكذب والظلم واللواطة وبيع الحر
والملاقيح والصلوة بغير طهارة اعلم أن مقتضى النهي قبح المنهي عنه كما أن مقتضى الأمر حسن المأمور به لأن الحكيم
لا ينهى عن شيء إلا لقبحه كما أنه لا يأمر إلا بالحسن قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي إذا عرفت هذا فنقول
النهي في صفة القبح أي المنهي عنه في صفة القبح ينقسم انقسام الأمر أي المأمور به لكن القسم المأمور به إلى الحسن لعينه
لكن تقسيم المنهي إلى القبح لعينه وأنه نوعان وضعي وشرعي وإلى القبح لغيره وأنه نوعان وصفي ومجاور
فما قبح لمعنى في عينه وضعا كالكفر والكذب والظلم واللواطة فإن الواضع وضع هذه الأسماء لأفعال
عرف قبحها بمجرد العقل قبل ورود الشرع لكن قبح كفران النعمة والكذب من كونه قبيح عقلا وكذا قبح الظلم واللواطة
وربما يحصل التعاطي فيما قبح شرعا وهذا القول أقرب وما قبح لعينه شرعا لعدم المحلية أو الأهلية كبيع الحر والملاقيح أي
المضامين وهو ما في أصلاب الآباء والملاقيح وهو ما في أرحام الأمهات لأن الشرع جعل البيع مبادلة المال المتقوم
حال العقد بتحصيل الغاية والحر ليس بمال وكذا ما في الأصلاب والأرحام قبل أن يخلق لا مال فيه فصار بيع
هذه الأشياء عبثا لحلوله في غير محله كضرب الميت وعطاء الجماد وكذا الصلوة بما جعل الشرع أهلية العبد لأدائها
مع حال طهارته عن الحدث فيكون فعل الصلوة مع الحدث عبثا لحصوله من غير أهله فالتحق من الأشياء بالبيع فعله
بواسطة عدم المحلية أو الأهلية واعلم أنه لا يعني بقولهم أنه قبيح لعينه أن ذلك الفعل قبيح من حيث ذاته لما عرفت أن

حتى الفعل وقبحه إنما يكون لجهات ترجع عليهم بل المراد منه أن عين الفعل الذي أضيف إليه النهي قبيح وإن كان لكن
لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فإن قبحها باعتبار كفران النعم ووضع الشيء في غير
محله وخلوه عن الفائدة وحكمه عدم المشروعية أي حكم ما قبح لعينه إما وضعا أو شرعا أنه غير مشروع أصلا
لأن ما قبح لعينه لا يتصور أن يكون مشروعا بوجه وما قبح لغيره ينقسم قسمين أي ما جاور جمعا كوطء الحائض
والبيع وقت النداء للجمعة والصلوة في الأرض المغصوبة أي الذي قبح لمعنى في غيره لو عن طريق ما جاور
المعنى الموضوع جمعا أي بطريق الاجتماع بحيث يتصور الانفكاك عنه في الجملة لا يكون داخلا في حقيقته ولا ...... للتنبيه م
وصفا لازما له كوطء الرجل زوجته حالة الحيض فإن النهي عنه لمعنى استعمال الأذى وهو معنى مجاور للوطء غير
متصل به وصفا لأن الوطء قد ينفك عن استعمال الأذى كما في حالة الطهر الفاسد وكالبيع وقت النداء فإن
النهي عنه لأجل الإخلال بالسعي إلى الجمعة الواجب والإخلال بالسعي مجاور للبيع قابل الانفكاك عنه لأن
بدون البيع قد يوجد الإخلال بأن تبايعا في الطريق في الذهاب كذلك الانفكاك بالصلوة في الأرض المغصوبة
فإن النهي لأجل شغل أرض الغير بدون إذنه والشغل مجاور للصلوة قابل للانفكاك عنه بأن يجمعه الإذن
بالمالك أو يستقل به المكان بسبب من الأسباب فالأولى ... الحكم ... لا يمكن الانفكاك
البيع عن السعي وقت النداء حالة الترك لأن الكلام في مثل هذا البيع لا في المطلق ولا يمكن انفكاك الشغل عن
الصلوة في الأرض المغصوبة لأن الكلام في الصلوة المقيدة بكونها في الأرض المغصوبة لا في الصلوة مطلقا
وكذا الكلام في انفكاك استعمال الأذى عن الوطء حالة الحيض وجوابه أن هذا إنما يلزم أن لو لم يكن مرادهم
بذكر جواز الانفكاك في الجملة وهو ممنوع وإنما قلنا ذلك لأن غرضهم بيان الفرق بينه وبين القسم الذي يليه
لعدم الانفكاك لا يتصور فيه أصلا كما ستعرف أصلا البتة بخلاف هذا القسم فإنه يمكن الانفكاك عنه في
الجملة كما مر وكيف لم يريدوا ذلك وكل عاقل يعلم أن ترك السعي لا ينفك عن البيع الذي ترك به السعي
ولكن الشغل لا ينفك عن الصلوة في الأرض المغصوبة وأمثالها من الاعتراضات إنما تصدر عنه لسوء ظنه
بالسلف وقلة تتبعه كلام الخلف وحكمه الشرعية لأنه ينفك عنه كصائم لا يصلي وطابت الشقيقة أي
حكم هذا النوع أن يكون صحيحا مشروعا بعد النهي بلا خلاف بين الفقهاء حتى ينعقد البيع وقت النداء موجبا
للملك من غير توقف على القبض ... المراد بالبيع الصحيح ... الصحيح كان باعتبار معنى مجاور للمنهي عنه
عن مصلحة وصف لم تؤد إلى إزالة مشروعيته أصلا ولا وصفا فأوجب الكراهة دون الفساد كالصائم

إذا ترك الصلوة والطهارة أو إذا شتم يكونان منقصين في الصوم والطواف فإنه ليس بترك الصلوة
والشتم ولا يؤثر ترك الصلوة في فساد أصل الصوم ووصفه وكذا الشتم لا يؤثر في إفساد
أصل الطواف ووصفه لأنهما مجاوران للصوم والطواف غير متصلين بهما وصفا   وإلى ما اتصل به وصفا
كالربوا وصوم يوم النحر أي النوع الثاني مما قبح لغيره ما اتصل به المعنى الموجب للقبح بحيث صار وصفا
له لا ينفك عنه مثاله من المعاملات بيع الربوا فإنه قد وجد ركن البيع من أهله في محله
فلا يكون قبيحا بأصله ولكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفا له وهو اشتراط الفضل الذي
فاتت به المساواة التي شرطت لجواز بيع الجنس بالجنس ومن العبادات صوم يوم العيد فإن المعنى
الموجب للقبح غير الصوم لكنه اتصل به وصفا فإن الصوم هو الإمساك عن المفطرات الثلث نهارا
مع النية وهو في نفسه حسن لكنه قبح لمعنى أنه يوم عيد وضيافة وهو صفة الوقت الذي هو محل
ركن الصوم لأنه لا يتصور انفكاكه عنه   ألحقه الشافعي بالقسم الأول لأن المطلق ينصرف إلى
الكامل كالأمر ونحن نقول إن النهي يراد به عدم الفعل مضافا إلى كسب العبد فيعتمد التصور
ليبتلى بين أن يكف فيثاب وبين أن يقدم فيعاقب ولولا التصور لكان العدم لعدم تصوره لا
لامتناعه عن ذلك فيصير نسخا لحقيقة أنه تصرف في الحكم بالرفع والنهي تصرف في الطلب بالمنع فالامتناع
في المنسوخ بناء على العدم والعدم في المنهي عنه بناء على الامتناع وهما في طرفي نقيض أي الحد السابق
النوع الثاني مما قبح لغيره بالقسم الأول وهو ما قبح لعينه في حكم بطلان بيع الربوا وصوم يوم
العيد وجعل النهي نسخا للمشروعية مطلقا ثم لا بد من تفسير البطلان والفساد والصحة فالصحة عند
الفقهاء عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء في العبادات وسببا لترتب ثمراته المطلوبة منه عليه
شرعا وبإزائها البطلان فهما   وأما الفساد فمرادف للبطلان عند الشافعي وقسم ثالث مباين لهما
عندنا وهو ما كان مشروعا بأصله غير مشروع بوصفه احتج الشافعي على أن هذا النوع ملحق بالقسم
الأول بأن النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالأمر في اقتضاء الحسن فكما لا يصح أن يقال إن الشارع لا
يقتضي القبح كذا لا يصح أن يقال أمر الشارع لا يقتضي الحسن وعدم صحة النفي آية كونه حقيقة فيثبت
بصفته الكاملة إذ الناقص موجود من وجه دون وجه والكامل في صفة القبح أن يكون في عين المنهي عنه
لا في غيره كما في جانب الحسن وإذا ثبت أن النهي يقتضي قبح المنهي عنه لعينه لا يبقى مشروعا

بعد النهي

بعد النهي المراد في رجا المشروع أن يكون مباحا والقبيح لعينه حرام لعينه فلا يكون مشروعا بل يكون المنهي باطلا
غير مشروع في المنهي عنه وسمي له وعن المصنف النوع الثاني مما قبح لغيره بالنوع الثاني وهو النوع الأول مما قبح لعينه وإنما
سماه ثانيا باعتبار القبيح لعينه فلا يناسب تقديمه لكن لما كان في جهتي أصلا مما من حيث حكم النهي بيانه أن النهي يراد به
ترك الفعل ويقول بأن لا يفعل مضافا إلى اختيار لكن يعتمد تصور المنهي عنه بحيث يترتب عليه أحكامه لأن وجه المشروع
شرعيها وترتب أحكامها عليها ليكون العبد مبتلى بين أن يكف باختياره فيثاب عليه وبين أن يفعل فيعاقب عليه لأن النهي
عما لا يتكون ولا يتصور لا يقال للأعمى لا تبصر وللآدمي لا تطر ولأنه لو لم يكن متصورا لكان الامتناع فيه لعدم المنهي عنه
لا امتناعه باختياره لأنه النهي بما يلي فيصير نسخا مع أن الغاية بينهما ثابتة بحقيقة أن النسخ تصرف في الحكم بالرفع
لأن النسخ بيان لمنتهى حكم شرعي بدليل شرعي متأخر والنهي تصرف في الخطاب بالمنع لأنه موضوع لطلب الكف عن الفعل
فيكون الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء والعدم في المنهي عنه بناء على الامتناع الاختياري وهما في طرفي نقيض
لأن الأول في الوجود والثاني لأنه لا بل يعقبه والتحقيق لأنه بعد كونه مجازا عن المطلق وعلته أن النهي قد
يكون طريقا للنسخ في بعض الأحكام الشرعية إذا كان ثم هذا الدليل يبطل مذهب الشافعي وإن لم يتم يسقط
والحكم الأصلي في النهي ما ذكرنا وهو أن يكون المنهي عنه متصور الوجود   وأما الفعل ...
فعلى هذا لكونه موجبا للحد واسعا للمشروع كما يصير المعصية مبطلة للعبادة فيصير مشروعا بأصله غير مشروع
بوصفه فصار فاسدا أشار إلى الدليل الثاني وهو الاستدلال من حيث معنى النهي وإن كان ظاهر العبارة له
يساعده ونرى أن القبح يثبت به مقتضى شرعا مقتضى حكم النهي لأن الناهي حكيم فلا نهي عن شيء إلا لقبحه والثابت
بطريق الاقتضاء ثابت ضرورة تصحيح المقتضى فيثبت على وجه يكون مبطلا للمقتضى لا مبطلا له ولا الذي هو
النهي وهو أن يثبت القبح لعينه لأنه لو كان مبطلا للمشروعية كما ذهب إليه الشافعي لكان إبطالا للمقتضى
الذي هو الأصل بالمقتضى الذي يثبت ضرورة تصحيح لما سبق أن النهي لا يصح بدون مشروعية المنهي عنه والبطلان
المنهي يقتضي بطلان المقتضى وهو القبح وهذا في الحقيقة قول بموجب العلة فإنه لما قال النهي في اقتضاء القبح
حقيقة قلنا كان القبح مقتضى له ينبغي أن يثبت على هذا الوجه الذي ذكرنا حتى لا يلزم بطلان المقتضي بالمقتضى
والذي ظهر لي أن الفعل القبيح لا يبطل سواء أجمع في محل النسخ أو لا   والمشروع يحتمل الفساد بالنهي كالإحرام
الفاسد والطلاق والصلوة في الأرض المغصوبة ومع رعاية المشروعات وحافظ حدودها أشار إلى الجواب
عما قال تغاير المشروعية يفسر التصور وصفة القبح يقتضي عدم التصور فيحتمل السابق فعال المشروع يحتمل الفساد

بالنهي ولا ينافي كونه مشروعا فانه ليس باصل الفعل والقبح بوصفه ومثل هذا واقع بالاجماع كالاحرام الفاسد وسوى ان
المحرم لو جامع قبل الوقوف يفسد احرامه او احرم مجامعا فانه يفسد احرامه ويجب عليه المضي فيه وكذلك صح لو ارتكب
ذكر بعض المحظورات الاحرام يجب عليه الجزاء وسوى ليس علته فانها مشروعية ويجب عليه العصيان في العام العابر ويهود لكن
على مسلم وكالطلاق المحظور وهو الطلاق في حالة الحيض والسلوك المحظور اي السلوك في الارض المغصوبة والا
المكروهة فعلم انه لا ينافي بين المشروعية وبين قبح الوصف وفيه اي في اثبات النهي حجة على هذا الوجه رعاية لمنازل
المشروعات لان مرتبة المنهي ان يكون باقيا وصحيحا لان يكون مبطلا له او يقول منازل المشروعات بالنسبة صحيحة
وفاسد ومكروهة ومع هذا يريد ان يكون النهي نفيا لا نفس الفاسد وجودا اصلا وفيه حطه عن درجتها حيث جعل
صفة كل شيء لا جزء فلا يجعل المنهي عنه منسوخا ولا النهي نسخا وفيه اشارة الى تزييف قول الشافعي حيث
جعل النهي نسخا والمنهي منسوخا وفيه نظر لان النهي لم يصلح نسخا لعدم التنافي في الافعال الحسية على القبح
بعينه لانه نسخ للمشروعية وظهر بما ذكرنا الفرق بين الامر والنهي ان كمال الحسن في المأمور به يقتضي الامر
لا يبطل بل يقتضي موجبه حالا والنهي على ما قررنا اشارة الى رد قول الشافعي في الحاق النهي بالامر في اقتضاء
الكمال في موجبه فقال واما ذكرنا من التعدد يظهر الفرق بين الامر والنهي لان الحسن في المأمور به وان كان ثابتا
بمقتضى الامر لكن كماله وصف لم يكن حسنا بعينه لا يبطل الامر بل يقتضي موجبه ولا كذلك حالا والنهي فان كمال القبح
يجعل في اصله يبطل على ما قررنا وعلى هذا قلنا البيع بالخمر مشروع باصله غير مشروع بوصفه وهو الثمن فانه
ينزل منزلة الوصف والخمر مال غير متقوم فصلح ثمنا من وجه دون وجه فصار فاسدا اي على ما ذكرنا ان النهي اذا
ورد في الافعال الشرعية يقرر المشروعية فاصل البيع بالخمر اي لو باع شيئا معلوما كالعبد مثلا بالخمر
فان حصلها ثمنا مشروع باصله لوجود ركنه وهو قوله بعت واشتريت في محله وهو المال المتقوم غير مشروع بوصفه
وهو الثمن لان الثمن يعني تسليم الخمر واجبة لا يجب فلا يجوز تسليمه وتسليمه الى الثمن نازل منزلة الوصف حيث
لو لم يوجد يصلح البيع خلاف المبيع وكذلك ملك المبيع يبيح فيه كالة ومملك الثمن لا يبيحها لكن الخمر لما كان
مالا للكفار ما خلق لمصلحة بني آدم ويجوز فيه الشح والضنة والخمر كذلك غير متقوم لان المتقوم ما يجب ابقاؤه
بعينه او بمثله او بقيمته والمسلم كذلك ولهذا لا يجب الضمان باتلافها فصلحت ثمنا من وجه دون وجه اي من حيث
انه مال يصلح ثمنا لكن البيع قائم على مبادلة المال بالمال بالتراضي وقد وجد ومن حيث انها غير متقومة لا
تصلح ثمنا فعملنا بالفساد دون البطلان فان الفاسد اسم لما يكون ... لا الثمن ركن البيع في البيع

كالحسن

كي لا يتحقق بدون المبيع لا يتحقق بدون الثمن فبطلانه لكونه غير متقوم يوجب بطلان البيع ولا يلزم ان ما ليس بمتقوم
يكون مالا ولكن لا يكون تابعا فانه لا يخرج اما ان يكون المراد بقوله الثمن ركن انه ذكر ركن او وصف ركن والاول
فماله يواخذ به ولكن لا يفيد اذ الكلام في الفعل الموجود فيقول وجود البيع في ملك البائع ركن حتى لو باع شيئا ليس
ملكه لا ينعقد البيع حلالا والثمن والثاني باطل لا يفيد لانه حاصل على ان من اشترى شيئا بثمن في الذمة في حكم شيء يجوز فلو
كان وجود الثمن ركن البيع لما تحقق البيع بدونه كما لا يتحقق بدون المبيع قوله البيع لا يتحقق بدون الثمن قلنا نعم
لكن الثمن يشترط فيه المشترى والكلام في انه لا يوجد سابقا حلالا في البيع وقوله لا يلزم ان ما ليس بمتقوم يكون
مالا فاسد لان المال عندنا كما ذكرنا وكذلك المتقوم وهما معنيان يمكن اجتماعهما على الآخر فلا يلزم من عدم المتقوم
بطلان المالية وعدم صفته وكذا اذا اشترى خمرا بالعبد مقايضة لان كل واحد منهما ثمن لصاحبه فانعقد موجبا
حكمه في محل يقبله وهو العبد دون الخمر حتى لا يملك الخمر وان قبض وحكم العقد حلال في بيع الخمر لانعدام المحلية اي اذا
جعل الخمر مبيعا والعبد ثمنا يكون البيع فاسدا ايضا لا باطلا لانه وان جعل العبد ثمنا لكن هذا بيع مقايضة فيكون
كل واحد منهما ثمنا لصاحبه كما هو حكم المقايضة فينعقد البيع موجبا حكمه وهو الملك في محل يقبله وهو العبد
ولكن بصفة الفساد غير موجب في محل لا يقبله وهو الخمر حتى لا يملك الخمر وان قبضها بحكم العقد حلال في بيع الخمر بالدراهم
فانه باطل لان الدراهم تعينت للثمنية فتعينت الخمر مبيعة وهي ليست بمحل للعقد لان المسلم امر باهانته وترك
اعزازه وفي تملكه بالعقد مقصودا اعزاز له فكان لا يجوز والبيع بالميتة والجلد بها لانعدام المالية فانه
لو تركه كذلك يفسد واما الجلد فالمالية فيه بصنعة الدباغة فانعدم الركن اي المحل والبيع بالميتة فانه باطل لانها ليست
بمال لا حالا ولا مآلا لكونه حلالا والخمر ولذا لا تعد مالا في عرف شرعا وفي موضع العقد بلا ثمن وكذلك بطل والبيع بجلد الميتة
باطل لانه ليس بمال في الحال وكذلك بطل ولا في المآل فانه لو تركه كذلك يفسد واما الجلد فالمالية فيه بصنع جديد وهو الدباغ
فانعدم البيع فيه بالانعقاد لانعدام ركنه وهو وكذا الثمن حتى لو قبض فاخذ بجوازه لا ينفذ كذا ذكره السرخسي
وكذا البيع بالربا مشروع باصله والنهي يتعلق بوصفه وهو الفضل الخالي عن العوض وهو بيع لعدة المبيع بالاجر
وفي المدالي بلا فضل خال عن العوض شرط في البيع مشروع باصله لانه صدر من ركنه واهله ومحله لتحقق مبادلة المال
بالمال من الاصل مع التراضي والنهي انما تعلق بوصفه وهو الفضل الخالي عن العوض لانه يفوت المساواة الواجبة ايضا
لان هذا الفضل شرعا وهو المعنى بالوصف وقوله النهي انما تعلق بالربا لفوات شرط الجواز وهو المساواة فاشتراط
الفضل الخالي عن العوض في شرط البيع ... المراد بالوصف ما لا يكون قوام العقد به وهنا كذلك

قال المشروط لدون الشرط كالصلوة بدون الطهارة قلت هذا اى قوله ان لو كان المساواة شرطا لانعقاد البيع
ووجود الصوم شرعا وصوم بل شرط الصحة فيبطل الصحة وبطلان الصحة لا يستلزم بطلان اصل البيع لجواز ان يكون فاسدا الحاصل
الطهارة فانها شرط لوجود الصلوة شرعا فيعدم عند عدمها ولو سلم انها شرط صحتها لكن الصلوة لا توجد مع
انتفائه والبيع   وكذلك النهي عن صوم يوم النحر وايام التشريق متعلق بوصفه وهو انه يوم العيد
مشروع باصله وهو الامساك لله وهو الفعل اللائق بالنسبة الى وقت قضاء الشهوة وسواء النهار واما النهي متعلق
بوصفه وهو انه يوم عيد فيكون الصوم فيه اعراضا عن ضيافة الله الموضوعة في هذا الوقت وهذا الاعراض صفة
للصوم لا ينفك الصوم بدون الاعراض في الجملة وهذا آية المغايرة لكنه لا ينفك عنه في هذه الايام فيكون وصفا
متصلا به فصار فاسدا الافعال لو كان النهي للاعراض لكان ينبغي ان يأثم من لم يأكل بدون النية لانا نقول من لم يأكل
بدون النية لعدم الطعام او للحمية لا يأثم لانه ترك الاجابة عن عذر اما من لم يأكل مع القدرة على الطعام واعدام
العذر فلا نم انه لا يأثم قال القاضي الشهيد ابو زيد وفيه بحث لان الامساك انما يكون لله لو كان باذنه واولم
يكن ما نهى عنه ونهار الضيافة فاخرجه الشرع من كونه وقت الصوم كالليل فلا يتصور الامساك انما يكون لله لذلك
العبد ولكن لا يلزم من النهي وردع الصوم بعينه حتى يقطع الاذن بل ورد عن الاعراض عن الضيافة في المعنى الاول لاعراض
لما لازم الصوم اضيف النهي اليه فصار الصوم منهيا لغيره لا لذاته فبقي مأذونا فيه باعتبار اصله وقوله
ونهار الضيافة فاخرجه الشرع عن قيمة الصوم ممنوع لان النهي الوارد بقوله لا تصوموا في هذه الايام لا يقتضي خروجه
عن الوقتية بل يقتضيها وهاهنا لانه لا بد من القضاء النهي المتصور   ووقت طلوع الشمس وغروبها صحيح باصله
فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما جاءت به السنة الا ان اتصال الوقت بالصلوة فوق اتصال
المكان بالصلوة دون اتصال الوقت بالصوم لان الوقت سبب ومعيار للصوم والمكان لا سبب ولا معيار لها
والوقت للصلوة سبب لا معيار فاذا دل ذلك ان الصوم فيه فاسد فلم يضمن بالشروع فيه ولا يصلح لاسقاط ما في الذمة من
القضاء وكره الصلوة في الارض المغصوبة فيضمن بالشروع فيها ويصح القضاء في هذه الاوقات صحيحة في اصلها لانها
اوقات كسائر الاوقات وفاسدة باوصافها ومن كونها منسوبة الى الشيطان كما جاءت به السنة وهي ان النبي
عليه السلام نهى عن الصلوة في ثلثة اوقات الحديث وقال انها تطلع بين قرني الشيطان وان الشيطان يزينها في اعين من
يعبدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها فاذا دنت
من الغروب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات ت هذا معنى نسبة الوقت الى الشيطان

وقرن الشيطان ناصيته ان قيل السلطان تدلى راسه من الشمس في هذه الاوقات ليكون الساجد للشمس ساجدا له
وقيل قرن الشيطان قومه وهم عبدة الشمس يسجدون لها في هذه الاوقات فنهى عن الصلوة فيها لذلك وقيل هو تمثيل لتسلطه
في هذه الاوقات على عبدة الشمس وتحريكهم على عبادتها فنهى المؤمن لا مساغ عن الصلوة في تلك الاوقات توقيا عن المضاهاة
لعبدة الشمس فكان ترك هذه الاوقات في حق الصلوة مثل يوم النحر في حق الصوم فكان ينبغي ان يمنع الصلوة فيها فاسدة
كالصوم في يوم النحر لكنا لا نعرف الصورتين لان في الوقت بالنسبة الى الصوم اقوى من الاول لان اتصال الوقت بالصلوة فوق
اتصال المكان بالصلوة ودون اتصال الوقت بالصوم لان الوقت سبب للصوم ومعيار له اى منطبق عليه يزيد بطوله
وينقص بقصره والمكان ليس بسبب للصلوة ولا معيار لها والوقت للصلوة سبب لا معيار لما عرف ولانه لكونه ظرفا لها
لا يعضا الظرف لا يوصف بعصيان المظروف ولما كان اتصال الوقت بالصوم اشد كان تاثيره اشد فقلنا الصوم
في هذه الايام فاسد فلم يضمن بالشروع حتى لو افسد بعد الشروع فيه لا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية ولا يصلح لاسقاط
ما في الذمة من قضاء رمضان والنذور والكفارات لكونها وجبت كاملا لا يتادى بالناقص وكره الصلوة في الارض المغصوبة ولا
تكون فيها فساد ولا نقصان فيضمن بالشروع فيها ويصلح لاسقاط ما في الذمة من القضاء والنذور والعادل ان يقول ينبغي
لان لا يصح الصلوة في الارض المغصوبة كما قال احمد والامامية والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلوة يشتمل على حركات
وسكنات والحركة شغل حيز بعد ان كان في حيز آخر والسكون شغل حيز واحد في زمانين فيشتغل الحيز جزء ماهيتها
ومهما جزء الصلوة وجزء الجزء جزء وشغل الحيز في هذه الصلوة منهي عنه لانه كون في الارض المغصوبة وهو منهي عنه
فكان جزء الصلوة منهيا عنه فاستحال ان يكون مأمورا به فلم يكن هذه الصلوة مأمورا بها اذ الامر بالكل امر بالجزء
فلا يكون آتيا بالمأمور به وقد يجاب بان الصلوة في الدار المغصوبة ليست مامورا بها من حيث انها صلوة مقيدة بكونها في
الدار المغصوبة بل من حيث هي صلوة مطلقة ولا يكون جزء الصلوة المطلقة منهيا عنه ثم والكاشف الذي صلى بها بعد الجمع وان كانت
منهيا عنها لكن لا يكون مفوضة لتعلق الصلوة المطلقة ضرورة كونها من لوازمه لما ان الصلوة المطلقة قد تحصل بدون تلك المعينة واذا
كانت الصلوة المطلقة غير منهي عنها وقد اتى بها لانه قد اتى بالصلوة المقيدة والمقيد يستلزم المطلق فيكون قد اتى بالمامور
فيصح نظير هذا ما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فانه اذا خاط الثوب في الدار المنهي عنها يقطع
بطاعته من جهة انه خاط ومعصيته من حيث انه دخل الدار فيكون فعل الخياطة مأمورا به ومنهيا عنه من وجهين وكذلك
فيما نحن فيه ولانه لو امتنع ذلك لامتنع النهي عن فعل ما لان بعض الفعل مامور به لكونه جزء من الفعل المامور به وكل منهي
عنه فرد من افراد نقيض الفعل وفيه بحث لان هذا الفعل الذي جزء من ماهية الصلوة المعينة واذا كان هذا الجزء منهيا عنه

استحالة كون الصلاة مأمورا بها والا يلزم ان يكون مأذونا فيها وممنوعا عنها وذلك تكليف ما لا يطاق

واما المثال الذي ذكره فهو بعينه ليس الفعل الذي هو متعلق الامر عين الفعل الذي هو متعلق النهي ولا تلازم بينهما

في الامر بالصوم والنهي عن الاحرام واما النزاع في جهة تعلق الامر والنهي بالشيء الواحد باعتبارين احدهما مقصود بالامر

فهو وارد في كلامه في المركب الخارجي العقلي من العلة مع السبب الدليل على صحتها انه لا يؤمر بقضائها بالاجماع

الا احمد واكثر المتكلمين خالفوا فيه فكيف ينعقد الاجماع مع خلافهم على انه قد ذكر في بعض هذا البحث ان الصلاة في الارض

المغصوبة لا تصح عند احمد وبعض المتكلمين واهل الظاهر والزيدية والامام فخر الدين الرازي ثم ذكر بعض انه لا

يؤمر بالقضاء اي بما وقع من الافعال فيها والقضاء وانتقضت الاوقات المكروهة بصفة الشروع فيها ولا يصح

القضاء اي لما كان اتصال الوقت بالصلاة اشد من اتصاله بالصوم واقوى من اتصاله بالمكان صارت الصلاة في الاوقات

المكروهة ناقصة فاسدة حتى يصح بالشروع في الصلاة فيها ولا يصلح لاسقاط ما وجب منه من القضاء والعذر لان

ما وجب كاملا لا يتأدى بالناقص في الشروع فيصح بالشروع فيها بل لا يصلح العضا لا لاسقاط كما لا يمنع الكراهة الا ان من ترك بعض

الواجبات مثل الخروج عن العهدة وان لم يكن فيه النقصان حتى وجب جبره بالسجود فلما النقصان انما يمنع اذا كان راجعا

الى نفس المأمور به اصلا او وصفا واما ما لم يدخل تحت الامر فغواته لا يمنع لانه لا يخل بالمأمور به ثم الوقت في الصلاة

داخل تحت الامر بالدلالة الظاهرة فيعضا يمنع عن الجواز وواما لم يدخل تحت الامر فغواته لا يمنع الجواز لان

المأمور به كامل اصلا ووصفا واما فيكفيه بالنقصان يجبر لانه زيادة على الكتاب بموجب العمل دون العلم فلا يظهر

في جواز المأمور به وكذا المكان في الصلاة لم يدخل تحت الامر فلا يتعين المأمور به بعضا نه كذا فيصل ويمكن

ان يجاب بان فواته لما انجبر نقص الصلاة بالسجود صار كان لم يكن فيكون كاملا في حق القضاء في الاوقات

لا يجاب بهما مع الفرق الا انه ليس فيها لانه ادركه عمدا ثم النهي عن الافعال الحسية يوجب قبح عينه ومن

الشرعية يوجب قبح غيره اي النهي عنه يوجب بطلان اصله في المشروع دون المحسوس على ما ذكرنا الا اذا قام

الدليل على خلافه وعند الشافعي في البابين يوجب قبح عينه الا لدليل اعلم ان النهي ان كان نهيا عن الافعال الحسية

وهي التي تعرف حسا ولا يتوقف حصولها على الشرع كالزنا والقتل وشرب الخمر وان نهيا عن الافعال الشرعية وهي التي

يتوقف حصولها على الشرع اي لا يدرك لولا اخطار الشارع كالصلاة والصوم والبيع ونحوها فان كون الصلاة عبادة

باركان معلومة وشرائط مخصوصة لم تكن معلومة قبل الشرع وكذا كون الصوم عبارة عن امساك مخصوص في وقت مخصوص

من الاهل وكذا كون البيع عبارة عن ايجاب وقبول يتعلق خاص مع شرائطه لا يرجع بعضها الى الاهل وبعضها

الى الفعل مما لا يدرك لولا اخطار الشارع والنهي اذا ورد عن الافعال الحسية يدل على كونها قبيحة في عينها الا لدليل ان

سبب القبح معنى اتصف به المنهي لا معنى مجاور يتصف به فلا يترك هذا الاصل عن ضرورة واذا ورد عن الافعال الشرعية

يوجب قبح غيرها لكن متصلا به لان اثبات القبح في عين الفعل الشرعي يوجب ابطال اصله اي يوجب ابطال النهي خلاف النهي عنه

الفعل الحسي فانه لا يؤدي الى ابطال النهي على ما ذكرنا فانه يقدر الاداء فاقام الدليل على خلافه في كل منهما فيحمل كل

والقول بهما على محتمله وهو القبح لغيره في المحسوس ولعينه في المشروع مثال المحسوس مع انه قبيح لا لعينه حتى يظهر علم

الى الكل فيه ولكن في الخلع هو الاذى لانه مساو لكراهة ومعمول لما هو اذى لا لذاته حتى لا يبطل احصان القاذف بالوطي

في حالة الحيض ويثبت احصان الواطي والحل للزوج الاول ومثال المشروع النهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح

اذ البيع لا يدله من محل قابل للتمليك واذا اضافه الى غير محله كان ذلك سفها والسفه قبيح لعينه على ما حققناه وعند

الشافعي النهي في البابين اي المحسوس والمشروع يوجب القبح في عينه حتى لا يكون المنهي مشروعا اصلا الا اذا

اداه الدليل على خلافه فيحمل كل منهما على محتمله وحاصله يثبت القبح في غير المنهي عنه كالصلاة في الارض المغصوبة والبيع

وقت النداء والوطي في حالة الحيض والا يلزم عليه الظهار لانه الكلام في الحكم المطلوب المتعلق بسبب مشروع

اشتهر بسبب بعد ورود النهي فاما ما شرع جزاء فيعتمد حرمة سببه كالقصاص وحد الزنا فلا يرد على الشافعي بعدين لم يوله

النهي يعني مع المشروعية معقود بالظهار فان الظهار منهي عنه مع مشروعيته لترتب حكم شرعي عليه وهو الكفارة

والجواب ان هذا غير محل النزاع اذ كلامنا في النهي الوارد عن تصرف موضوع لحكم مطلوب شرعا كالبيع للملك والنكاح

للحل انه سبب لذلك الحكم بعد النهي ام لا والظهار لم يكن كذلك بل كان حراما محضا لكونه منكرا من القول

وزورا والكفارة انما وجبت جزاء له كالحد وتثبت وصف الحرمة في السبب لا يخرج السبب من ان يكون صالحا

لا يجاب الجزاء المتعقب كالقتل العمد فانه حرام مع انه اوجب القصاص جزاء ولا يلزم منه النكاح بغير

شهود لانه منفي والكلام في المنهي ولان النكاح شرع للحل والتحريم يضاد موجبه لا موجب البيع الا ترى انه

شرع البيع دون النكاح في موضع ومعنى لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبد والبهائم وهذا اي قوله

ولا يلزم اما اتى اما وكم اي لا يلزم على ما ذكرنا من الاصل النكاح بغير شهود ووجه وروده ان النبي عليه السلام قال

لا نكاح الا بشهود وهذا وان كان نفيا لكنه مستعار للنهي لان حمله على النفي يوجب الخلف في كلام الشارع عليه السلام اذ

قد يوجد نكاح بغير شهود ابتداء عند مالك وبقاء عند الجميع فيصح فعله وحد النهي عن امر شرعي وهو النكاح

مع انه غير مشروع بالدليل الحرمة والحل كما حاء عنه فاما لا نسلم انه نهي حتى يلزم علينا بل هو نفي لان الصيغة

موضوعه له والحقيقة مقصودة بان يراد قوله لو كان منفيا يلزم الخلف قلنا لا نم وانما يلزم ان لو كان المنفي النكاح الحسي
وهو ممنوع بل المنفي النكاح الشرعي اذ كل متكلم يتكلم بلسانه ولم يوجد نكاح مشروع بلا شهود اصلا فان قيل لم لا يجوز
حمله على النفي والا لكان المنفي به النكاح الحسي والشرعي لا الاول لظهور انه باطل وكذا الثاني لان النكاح الموجود بلا شهود
شرعي الا انه لو ثبت على الاحكام الشرعية من ثبوت العدة وثبوت النسب وسقوط الحد فيلزم الخلف قلنا المنفي النكاح
وانما يثبت من الاحكام بشبهة العقد والشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت ولو سلمنا ان هذا المنفي يعم النهي
لكن ملك النكاح ملك ضروري لحاجة التوالد والتناسل على الوجه السالم عن التزاحم والتغالب لانه استيلاء على
جزء الحر وهي مالكة لجميع اجزائها لا انها مملوكة للناس والضرورة تتقدر بقدر الحاجة ويكفي لهذا الغرض
حل الاستمتاع بها فالنكاح مشروع لحل الاستمتاع بحيث لا ينفصل عنه حتى لا يصح عقد الحرمة المقارنة ويبطل بالحرمة الطارئة
الذي الا بطلان في حق التملك الغير بالبيع والاجارة والاعارة والانتقال الى الورثة والنهي يقتضي الحرمة لا محالة
والحل والحرمة لا يجتمعان لتضادهما فهي كذا قيل وفيه بحث لان الحل المجتمع مع من انتفى الحل انتفى الملك ضرورة انه
لا ينفصل عنه واذا انتفى الملك انتفى النكاح لان الاسباب الشرعية انما شرعت لاحكامها لا لذواتها ولا بد من تعيين بعض
لان ما قلنا ان النهي يوجب المشروعية انما هو حيث امكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع المشروعية لا يحل في النكاح
فانه مما لا يمكن فيه ذلك لانه سبب الفضل فيهما حلال والبيع حيث امكن القول بقاء المشروعية بعد النهي فانه شرع
ملك العين والتحريم لا يضاده فامكن الجمع بينهما لان التحريم يضاد الحل دون الملك والحل في ملك العين غير لازم اذ قد
ينفك عنه الحل شرعا الا ترى انه شرع في موضع الحرمة كالامة المجوسية والتي لا يحل لها الحل اصلا كالعبيد والبهائم بخلاف
النكاح حيث لم يجمعهما فان قيل انه ينفصل عن الحل فان ملك النكاح ينعقد ويبقى في حال الاحرام والاعتكاف والحيض مع
حرمة الاستمتاع وكذا يبقى مع الظهار الموجب للحرمة قلنا انما ينعقد ويبقى لظهور اثره بعد زوال هذه الموانع فانها تزول
لا محالة كمن تزوج امرأة وسافر سفرا لا يمكنه الوصول اليها حسا الا بدفعه بخلاف ما نحن فيه فانه ليس فيه مانع
يزول ولقائل ان يقال يلزم من هذا عدم مشروعية صوم يوم النحر لان الصوم مشروع للطاعة والنهي يوجب كونه معصية
وبينهما تضاد وكذا عدم مشروعية الصلوة في الارض المغصوبة لتضاد بين كونه طاعة ومعصية وايضا في قوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم الاشارة الى قوله وهذا يرجع الى المعاني ونورد الجواب فيه هنا ان القول بالمشروعية
هنا لا يمكن لان مشروعية النكاح لا ينفصل عن الحل والنهي لما اوجب الحرمة انتفى الحل فانتفى النكاح لما قلنا فيكون
النهي فيه مستعارا للنفي فلا يرد علينا وقال الامام شمس الائمة الكردري لا يرد وشيخ الاسلام نقض على هذا الاصل

لان النهي

لان كلامنا فيما كان مشروعا ثم صار منهيا عنه ابقى مشروعا بعد النهي ام لا ولم يكن ذلك مشروعا اصلا لقوله تعالى
انه كان فاحشة ومقتا فلم يكن من هذا الباب ولا يلزم استيلاء الكافر على مال المسلم وسفر المعصية والغصب
والزنا فانها من افعال حسية منهي عنها موجبة لاحكام شرعية بطريق الثبوت بواسطة العصمة وهي منعدمة في حقهم لانقطاع ولاية التبليغ
عنهم ولان العصمة متناهية بتناهي سببها وهو الاحراز فيسقط النهي في حكم الدنيا اعلم انه لما ذكر جواب المسائل
التي ترد نقضا على الاصل المختلف فيه وهو ان النهي عن الافعال الشرعية يوجب بقاء المشروعية شرع في جواب ما يرد
نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النهي عن الافعال الحسية يوجب رفع المشروعية منها وهي اربع مسائل احدها
استيلاء الكافر على مال المسلم ووجه وروده ان الاستيلاء فعل حسي منهي عنه لذاته ينبغي ان لا يكون مشروعا لما تقدم
الاصل والحال انهم جعلوه مشروعا بعد النهي حيث جعلوه سببا للملك الذي هو نعمة وثانيها سفر المعصية ووجه
وروده ان سفر المعصية كالاباق وقطع الطريق فعل حسي منهي عنه ينبغي مشروعيته والحال انهم جعلوا ذلك حيث
جعلوه سببا للرخصة التي هي نعمة لا تنال الا بما هو مشروع وثالثها ورابعها الغصب والزنا فانهما فعلان
حسيان منهيان لقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا تقربوا الزنا فيكونان قبيحين لعينهما والحال انهم جعلوهما
مشروعين بعد النهي لانهم جعلوا الغصب سببا للملك المغصوب بالتغيير والملك نعمة وجعلوا الزنا سببا لحرمة المصاهرة وحرمة
المصاهرة نعمة لانها تلحق الاجنبيات بالامهات والاجانب بالاباء والجواب عن الاول بوجهين الاول ان هذا انما يرد
نقضا ان لو كان الاستيلاء على الاموال منهيا لذاته وهو ممنوع بل هو منهي بواسطة العصمة في المحل اذ المال في الاصل
مباح التملك بالاستيلاء عليه الا ترى انه لو استولى على مال مباح او على صيد يصير مملوكا له بالاجماع فثبت انه
منهي عنه لغيره وهو العصمة التي هي عبارة عن كون الشيء حرام التعرض لحق الشرع او لحق العبد والعصمة انما تثبت في حقنا لا
في حق اهل الحرب لانها انما تثبت بالخطاب بالاجماع ولم يثبت الخطاب في حقهم لانقطاع ولاية التبليغ والالزام فكان
استيلاؤهم على هذا المال واستيلاؤهم على الصيد سواء وحاصل الجواب ان الاستيلاء المنهي عنه انما هو استيلاء المسلم
على مال المسلم لا الاستيلاء على الاطلاق فلا يكون استيلاء الكافر منهيا عنه فلا يرد نقضا فان قيل يلزم على هذا
ان استيلاؤهم على رقابنا حيث لا يملكونها به قلنا انما يلزم ذلك لو كان الرقاب في الاصل مباح التملك بالاستيلاء عليها كالاموال
حتى يكون النهي عن الاستيلاء على الرقاب منهيا لغيره وهو ممنوع لقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم والمملوكية تنافي
المكرمية فكان الاصل فيه الحظر والاباحة بعارض فيكون منهيا لذاته الثاني انا وان سلمنا ان العصمة ثابتة في حق
الجميع الا انها انتهت هنا بانتهاء سببها وهو الاحراز لان العصمة انما تثبت بالاحراز وهو يتحقق باليد

لاه

حقيقة بان كان في تصرفه او بالدار من صاحب وهذا البيع كلا مع ما احرازهم المال حقيقة بدار الحرب وينتهي العصمة الثابتة
واذا انتهت العصمة سقط النهي فلم يبق الاستيلاء محظورا فيصلح ان يكون سببا للملك ولهذا يملكون رقاب احرارنا
لكن العصمة عن الاسترقاق والحرية الساكن بالاسلام ولم يثبت بالاحراز الموجود منهم وحاصل هذا الجواب
ان ما هو محظور وهو ابتداء الاستيلاء ليس بسبب للملك وما هو سبب للملك غير محظور وهو حال البقاء ليس بمحظور فلا يرد
النقض الاول لو كان ابتداء الاستيلاء غير مفيد للملك لعدم المحل لما ينعقد بعد ايضا كما في اخذ صيد الحرم واخراجه
لا يملكه حتى لو هلك في يده يجب عليه الجزاء وان زالت عصمة الحرم بعد الاخراج وكمن لم يشتر خمرا فصار خلا لا ينعقد
البيع والخمار محله البيع كذا هنا لانا نقول هذا مدفوع بان ... ان الفعل الذي له دوام حكمه له حالة البقاء كانه
يحدث ساعة فساعة كما في مسئلة اللبس والسكنى في حق الحنث والاستيلاء من هذا القبيل فصار بعد الاحراز
بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء في دار الحرب فيصلح سببا للملك واما مسئلة الصيد فلا نم انه لا
يملك بعد الاخراج الا يرى انه لو باع يجوز بيعه نص عليه في الجامع وكذا يحل الاكل لكنه يجب الارسال ولو لم
يرسل يجب عليه الجزاء لتعلق المحرم ... بحرمته ... هذا الباب ... بتفويت الامن عن
الصيد واما مسئلة البيع فليس من هذا القبيل لانه لم ينعقد ... لم يصادف محله اصلا واما
سفر المعصية فالعصيان في التمرد على المولى وقطع الطريق لا في قطع المسافة الا يرى انه لو تبدل قصده او
اذن مولاه فالحق زالت معصيته ولم يزل سفره فكان كالبيع وقت النداء والملك في الغصب لا يثبت به مقصودا
بل في ضمن الضمان شرعا كيلا يجتمع البدلان في جانب فكان حسنا لحسن الضمان وضمان المدبر حصل مقابلا بالفائت
وهو اليد دون الرقبة هذا كالخلع ... ولا يصار اليه الا عند تعذر الاصل اشارة الى الجواب عن النقض بالمسئلة
الثانية ويحتمل ان سفر المعصية غير منهي عنه ايضا لمعنى في عينه بل لمعنى في غيره مجاور له فلا يوجب ذلك صيرورته
معصية لذاته وانتفاء مشروعيته وهذا لان السفر انما صار سببا للرخصة باعتبار قطع مسافة مديدة وهو
من حيث انه سير مديد مباح واما المعصية لمعنى جاور وهو قصد قطع الطريق او تمرد العبد على مولاه
الا يرى ان قاطع الطريق لو تبدل قصده بقصد الحج او العبد اذا لحقه اذن مولاه لم يزل سفره وبقي مسافرا
كما كان وان خرجا من كونهما عاصيين ... المعصية ... ولهذا السفر فلا ينفي المشروعية كالبيع
وقت النداء فصلح سببا للرخص والملك بالغصب اشارة الى الجواب عن النقض بالمسئلة الثالثة وتقريره انا لا
نسلم انه يثبت الملك بالغصب مقصودا ليكون سببا كالبيع والهبة بل نقول انه يثبت ضمنا لا قصدا اشارة الى ذلك

الضمان

الضمان حكم مشروع ثابت بالغصب اجماعا وهذا الحكم لا يثبت الا بثبوت الملك للغاصب وذلك لان هذا الضمان شرع
جبرا لما فات من ملك المغصوب منه رعاية للعدل يستدعي فوات الاصل فما لم يبق على ملكه لا يجب الضمان كيلا يجتمع
البدلان في ملك رجل واحد فثبوت ملك الغاصب شرط لثبوت الضمان والضمان حسن لانه حكم شرعي والشرط الحكم
تابع له فثبوت الملك للغاصب حسن بحسن مشروطه وضمان المدبر جواب عما يقال لو وقع الغصب في المدبر مسئلة غصب
المدبر حيث لا يثبت الملك فيه للغاصب وان وجب عليه الضمان والجواب ان الاصل في ضمان الغصب ان يجعل مقابلا
بالرقبة تحقيقا للمعادلة بين المغصوب والضمان وهذا لا يمكن في المدبر لانه لا يقبل الانتقال من ملك الى ملك فجعل
مقابلا بالفوت وهو اليد دون الرقبة تحقيقا للجبر بقدر الامكان وهذا كالخلع فانه وان جعل الضمان مقابلا
باليد كالخلع لم يكن مقابلا بالرقبة فلا يصار اليه الا عند تعذر الاصل ولا تعذر في القن فجعلناه مقابلا
بالرقبة والزنا انما اوجب حرمة المصاهرة من حيث انه سبب للولد والولد هو الاصل والسبب يقوم مقامه اصالة
اشارة الى الجواب عن النقض بالمسئلة الرابعة وتقريره انا لا نسلم انه اوجب حرمة المصاهرة من حيث ذاته بل من حيث
انه سبب للولد الذي هو المستحق للكرامات والحرمات كما في الوطء الحلال وتحقيق هذا الكلام
ان الحرمة في الوطء الحلال ليس بمعنى الملك بل بمعنى البعضية وهو ان ماء الرجل يختلط بماء المراة في الرحم ويصيران
شيئا واحدا ويثبت له حكم الانسان حتى يعتق ويوصى له ويورث ويثبت بهذا حكم البعضية بين الواطئ والموطوءة ثم
لما صار هذا انسانا ... الحرمة ... للبعضية الحقيقية بالاصالة
الى الجزء على اصول الموطوءة وفروعها واصول الواطئ وفروعه ثم يتعدى حرمة آباء الواطئ وابنائه من الولد الى المراة
وحرمة امهات الموطوءة وبناتها منه الى الرجل فصار الولد على هذا التحقيق سببا لثبوت الحرمة بينهما والى ما ذكرنا
اشار عمر رضي الله عنه في علة عدم جواز بيع امهات الاولاد بعد ما اختلطت لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن
ثم اقيم الوطء الحلال لكونه سببا ظاهرا للعلوق مقام العلوق لتعذر الوقوف على حقيقة العلوق وجعل الولد كالحاصل بعد
واعتبار الاصل ... لان الوطء الحلال سبب له فالوطء الحرام ايضا سبب ... بينهما في السببية فيجوز ان يقوم
مقامه في اثبات الحرمة ايضا بهذا الطريق لا يقال لو كان ... الحرمة لكان الاولى ان يثبت الحرمة بين الواطئ والموطوءة
لان السبب ... في الفرع بالاصل ... في الموضع ... ووطء الزوج حلال بالاجماع وكذا النكاح
... الاخوات والاحوال ... لا يعمل في تغيير الاصل ... ههنا ...
امتداد التحريم ... الاخوات والاخوات موقت بارتفاع النكاح بالنصوص ... العلة

لصار الحرمة موثرة في تغيير حكم الفصل ونقول لو كان حكم الحرمة ثابتة في حق الموطوءة ضرورة ابقاء النسل لكي يسقط
العقدة في حق آدم من عدم لهذا المعنى حل حواء له وقد خلقت منه حقيقة وحرمت عليه بنته لا تعارض بين الضرورتين معدومة
في حق المزنية فيبقى ان الحرم على الزاني لا يعول لو قلنا بحرمتها عليه لادى ذلك الى فتح باب الزنا لبقاء الميل والحشمة
غالبا وانسداد طريق الحل بينهما وفتور رغبات غير الزاني فيها لاشتهارها بالفاحشة والى ان نزيد الحكم في الفرع
وهو الوطء الحرام على الاصل وهو الوطء الحلال   وما يقوم مقام غيره لقصور فيه لا في الاصل لا في وصف
الخلف الا ترى ان التراب قام مقام الماء نظرا الى كون الماء مطهرا لا الى كون التراب مغبرا اي ما يقوم مقام
غيره في الفعل الذي يحصل به الغرض نظرا به اي وصف الاصل لا الى وصف الخلف الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء في
افادة الطهارة نظرا الى صلاحية الماء للتطهير ولم ينظر الى وصف التراب الذي هو التغبير والتلويث فكذلك
لما اقيم الزنا مقام ما ليس بوطء حلال وهو الولد لا لعصيان ولا عدوان فيه حتى يوصف بالقبح والحرمة هدر
وصف الزنا بالحرمة لانه مع هذه الصفة سبب صالح للولد فانه لما لم يلتفت الى وصف التراب وجاز ان يجوز
التيمم بالتراب النجس المحض بالنجاسة لاشتراكه الطاهر فيما هو المقصود من استعماله فان يطهر النجس حلال
الوطء فان الحرام يساوي الحلال في سببية الولد   فصل في بيان اسباب الشرائع ذهب اكثر المحققين من الحنفية
الى ح والشافعي وغيرهم الى ان الشارع وضع لاحكام الشرع اسبابا تضاف اليها كالوقت للصلوة والشهر
للصوم وقال اكثر الاشاعرة للعقوبات وحقوق العباد اسباب تضاف اليها واما العبادات فلا تضاف الا
الى ايجاب الله تعالى وقال قوم انه لا سبب لها اصلا وما يظن اسبابا فانما هي امارات معتبرة لها لكن بان
الموجب للاحكام هو الله تعالى كما ان موجد الاشياء وخالقها هو الله تعالى وصفة الايجاب صفة قائمة بالله تعالى
كصفة التخليق وكان في اضافة الايجاب الى غير الله تعالى قطعه عنه تعالى فلذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض الاوصاف
علامة وامارة على الحكم فاطلق الاسباب عليها مجازا لظهور احكام الله تعالى عندها واصحاب الاشاعرة
بان العقوبات اجزية الافعال المحظورة فتضاف اليها تغليظا والمعاملات انما هي بكسب العبد فيضاف
اليه كلها والعبادات فانها وجبت فالعبادة لله تعالى فتضاف الى ايجابه لتكون العبادة امتثالا لحكمه والجوارح يتمسك
الى تعلق بانه لا تجعل الاسباب موجبة لذواتها حتى يلزم قطع اضافة الاحكام عنه تعالى وعدم استقلاله بحكمه
تعالى كما ان لا يتصور الامر مفترض الطاعة بل جعلها الله تعالى موجبة والى هذا اشار المص بقوله
باسباب جعلها الشارع اسبابا لها ليكون الحكم والسبب مضافين الى الله تعالى اذ اضافة الحكم الى السبب

عسع

يمنع من اضافة ان شيء كيف لم تكن اسبابا فالسبب فانه حصل الفعل به ثم لا يمنع ذلك من اضافته الى الفاعل والهداية
عليه الصلوة والسلم تحصيل الاسباب الحسيات والاحكام جميعا كما ذهب اليه العامة لان ايجاب الحكم من الشارع
مرتب على شيء حيث يفهم تكرره بتكرره بشرائط الى جعل ذلك الشيء سببا لكن الحكم لغة وعرفا كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك
الشمس وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا فانه يفهم تعارفه ووجوب الحكم عند تحقق
ذلك الشيء وما يقارنه حصل ذلك الشيء سببا لهذا الا ترى ان ايجاب الحكم بالسبب فان ايجابه الحكم يجوز ان يكون بالسبب وقد
يجوز ان يكون مطلقا والكل يكون بايجابه تعالى ولقائل ان يقول ان ارادوا بالسببية ان يكون الزنا سببا لوجوب
الجلد مثلا انه علامة نصبها الشارع على وجوب الجلد على الزاني ثم لكن لا شك في عدم نفيه بين مذهب العوام والعامة
ومذهب العامة وان ارادوا انه موجب لوجوب الجلد ومؤثر فيه فما سبب اذا الزنا حادث لكونه صادرا
من الحادث والحكم الله وهو وجوب الجلد قديم ولا شك ان الحادث لا يؤثر في القديم فلا شك ان الزنا لا يؤثر في الجلد
ورد على ... بالزام مذهب المعتزلة بان حكم الله تعالى حادث فلا شك ان يؤثر فيه حادث والالهية فرق
بين الايجاب والوجوب لان الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا زنى زيد يجب عليه الجلد والاثر وهو الحكم
في اصطلاح الفقهاء اي الوجوب حادث ولعل جعل السبب مؤثرا في الوجوب لا في الايجاب فلا يتجه ما ذكر
سلمنا انه محال حقيقة وان تعارفوا اسبابا لكن يجوز ان يكون مرادهم بذلك انه مؤثر في تعلق الحكم بالمكلف
لا في نفس الحكم فلا يلزم ما ذكر   اعلم بان اصل الدين وفروعه مشروع باسباب جعلها الشرع اسبابا
لها تيسيرا على عباده المراد باصل الدين هو الايمان بالله تعالى وصفاته واسمائه مما يتعلق بالاعتقاد وبفروع
الدين سائر الاحكام الشرعية من العبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات مما يتعلق بالعمل مشروع باسباب
جعلها الشارع اسبابا لها اي علامات لما كان ايجابه مغيبا عنا تيسيرا للامر على عباده حتى يتوصلوا الى
معرفة الواجبات بمعرفة الاسباب الظاهرة   كالحج بالبيت والصوم بالشهر والصلوة بالوقت سبب وجوب
الحج البيت لانه مضاف اليه في الشرع قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة من دلائل السببية
سببيته واما الوقت فشرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب لوجوبه لانه لا يتكرر بتكرره
وسبب وجوب صوم شهر رمضان شهر رمضان لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد حول
الشهر وان يؤدي الخطاب كل المسافر ولا يصح قبله ولذلك آية السببية الا عند العاقل اي زيد والحر الاسلام
سبب الوجوب ايام شهر رمضان دون الليالي فالجزء الذي لا يتجزى من اول كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم لكن

الوقت حتى يصح فيما كان محله صالحا للاداء كما في الصلوة والليل لا يصلح محلا للاداء فلا يصلح للسببية وعند
شمس الائمة السرخسي سببه مطلق شهود الشهر حتى استوى في السببية الايام والليالي وهو اختيار المص لانه يضاف
الى الشهر وهو اسم لجزء من الزمان يشتمل على الايام والليالي جميعا فاستويا في السببية ولان الرواية محفوظة ان من
كان مفيقا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر
السبب في حقه بما شهده من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء ولانه نية اداء الفرض بعد غروب الشمس قبل ان يصبح
يصح ولا يصح النية قبل تحقق سبب الوجوب الا ترى انه لو نوى قبل غروب الشمس لم يصح نيته فلا وجه لما يرد قول
السرخسي انه لو كان اول جزء من كل يوم سببا لوجوبه لم يكن الايام معيارا للصوم لان سبب الوجوب خارج من محل الاداء
لوجوب تقدم السبب على المسبب فيكون ذلك الجزء من كل يوم فاضلا فلا يكون كل يوم معيارا للصوم والاجماع
منعقد على خلافه وسبب وجوب الصلوات المفروضة اوقاتها التي شرعت هي فيها لانها تضاف اليها فيقال صلوة الفجر
والظهر والعصر ويتكرر الوجوب بتكرر الوقت ولا يصح الاداء قبل الوقت ويصح بعد هجومه والعقوبات
باسبابها اي ما تضاف هي اليها مثل الزنا للرجم والجلد والسرقة للقطع وشرب الخمر والقذف للحد والقتل
العمد للقصاص والرأس للجزية بدليل الاضافة وتكرر وجوبها بتكرر هذه الاسباب ولانها شرعت جزاء على
الجنايات فكانت هي المؤثرة في الوجوب والكفارة الدائرة بين العبادة والعقوبة لما تضاف اليه من
سبب متردد بين الحظر والاباحة اي المشتمل عليهما لانها يتادى بما هو عبادة كالصوم والتحرير والصدقة ولانها
كاسمها ستارة ولن يقع الستر الا بما هو عبادة ولهذا كانت النية لها شرطا ولكنها لما كانت اجزية على افعال
محظورة زجرا عنها كالحدود ولم تجب مبتدأة على وجه التعظيم كما وجبت العبادات كان فيها معنى العقوبة ولما كانت
دائرة بين الامرين فسببها ينبغي ان يكون ملائما للمسبب ولا يصلح سببا للكفارة الا ما يكون دائرا بين الحظر
والاباحة كاليمين المنعقدة المنتقضة بالحنث فان العقد مباح مشتمل على تعظيم الله تعالى وتعظيم اسمه ولهذا شرعت في
بيعة نصرة الحق فان الصحابة كانوا يحلفون في البيعة مع النبي عم على انهم لا يتركونه ولا يؤثرون انفسهم على نفسه
ونقضه بالحنث محظور لانه هتك حرمة اسم الله تعالى قال الله تعالى وكانوا يصرون على الحنث العظيم وكالقتل
الخطاء فانه مباح من حيث انه قاصد رمي او كافر محظور من حيث انه مقصر بترك التثبت ولهذا لا يصلح المحظور
المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببا للكفارة كما لا يصلح المباح المحض كالقتل بحق واليمين المعقودة قبل
الحنث سببا لها ولا يلزمنا قتل المستأمن فانه لا يوجب الكفارة وان لم يكن محظورا محضا حتى لا يجب به القصاص

لانا لا ندعي ان كل ما دار بين الحظر والاباحة يوجب الكفارة بل نقول الكفارة لا تجب الا بسبب دائر بين الحظر
والاباحة واعترض عليه بان الافطار في رمضان عمدا بالمباح او بالزنى او بشرب الخمر يوجب كل واحد منها
الكفارة مع انه حرام من جميع الوجوه واجيب عنه بانه مباح من وجه لكن الافطار يلاقي الامساك والامساك
حقه ولذا اضيف اليه فيقال صيام الله تعالى فمن حيث ان الافطار يلاقي حقه يكون مباحا ومن حيث انه جناية على الصوم
يكون محظورا والزنى وشرب الخمر ليسا سببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا لصومه لا تجب الكفارة بهما و
الموجب لها الفطر وهو ليس الا الافطار من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له تمكنت فيه جهة العبادة
ولا تفاوت في حق هذه الجهة بين ان يكون الافطار بالزنا او شرب الخمر او بوقاع الاهل وشرب الماء ومنها
فانه نقض هذا الموضع وفيه نظر لانه ينتقض بالقتل العمد لانه يلاقي ملك نفسه وهو المكلف فيه
والمعاملات يتعلق البقاء المقدر بمباشرتها اي سبب شرعية المعاملات كالنكاح والبيع تعلق البقاء المقدر بمباشرتها
وذلك لان الله تعالى قدر بقاء العالم ببقاء الانس الى قيام الساعة فانه لا تقوم الساعة وعلى الارض احد يقول
الله الله وهذا البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء النفس وبقاء الجنس انما يكون بالتناسل وذا باتيان
الذكور الاناث في موضع الحرث على وجه يختص المرأة بواحد لان في الوطي على التغالب فسادا والله لا يحب الفساد
وفي الشركة ضياع النسل فان الاب متى يشتبه عليه الولد لا يمكن ايجاب مؤنته عليه والسلام في اصل الجبلة
ثم كسب الكفايات فيضيع الولد وينقطع النسل وذلك الاختصاص بالنكاح الموجب للموافقة والمعاونة
والتناسل وبقاء النفس بما يحتاج اليه من الغذاء واللباس والمسكن لكن يتعذر كل ما يحتاج اليه كل احد لمن
بنفسه لان الانسان اكثر وما في الدنيا والانسان مجبول على الغضب والشهوة والحرص على نفع نفسه
فيكون مائلا الى الظلم والخصومة كما قال الشاعر والظلم من شيم النفوس فان تجد ذا عفة فلعلة لا يظلم
فلا بد من معاملة بين الناس على وجه عدل شرعها الشارع لئلا يقع التنازع بين الناس المؤدي الى الفناء فمست الحاجة
الى الفساد والتعاضد والتعاون فشرع سبب الاكتساب وهو التجارات عن التراضي والتعامل على الوجه الخالي عن
التنازع والتخاصم والايمان بالايات الدالة على حدث العالم التصديق والاقرار باللسان بالله تعالى
وصفاته واسمائه واجب علينا بسبب الايات الدالة على حدوث العالم لانها لما دلت على حدث العالم دلت على وجود
محدثه ووجوب وجوده ووحدانيته وعلمه وحكمته وقدرته وصفته قال الله تعالى ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب وقال اعرابي رحمه بقوله البعرة تدل على البعير واثار السير

بدليل أن المشتري وهذا الشكل العلوي والمركز السفلي إنما تدلان على الصانع العليم القدير واعلم أن المصنف خالف
عامة كتب أصول الفقه في تقديم الحج على الزكوة على أصل الدين وإن كان القياس يقتضي عكس ذلك ولعل الداعي إليه
أن سببه يجري مجرى المفرد من حيث أنه واحد لا يتكرر وسبب الإيمان يجري مجرى المركب فإن الآيات الدالة على
حدوث العالم أكثر من أن يحصى كذا أسباب سائر فروع الدين من الصلوة والصوم مما يتكرر والمفرد مقدم طبعا فقدم
عليه وضعا ثم ذكر سبب الصوم لأنه أقرب إلى الإفراد من حيث لا يوجد في السنة إلا مرة بخلاف سبب الصلوة
فإنه يوجد كل يوم خمس مرات أو لأنه بعد ذكر المشروعات من أوائل الشرع الحج مما يلي الصوم فإن بني الإسلام
على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وإقام الصلوة وإيتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت هكذا بعد ذكر ما من
آخرها ثم ذكر العقوبات لأن العقوبة ضد العبادة فكان بينهما مناسبة من حيث المضادة ثم ذكر الكفارات لأنها كالمركبة
من العبادة والعقوبة فكان ذكرها بعد ذكر العقوبة ولذا لا يعارضها الحد الشبه ثم ذكر المعاملات لكونها خالية عنهما
وبين المسئول والحال مناسبة المضادة ثم ختم ذكر سبب الشرائع بذكر الإيمان على وجه التنزيل لتكون ختم المكلفين
بتلك الشرائع بالإيمان جعل الله خاتمة أمرنا وأمر جميع المؤمنين بالإيمان بفضله ومنه. وأما الأمر فلإلزام
أداء ما وجب بتلك الأسباب كقول البائع للمشتري اشتريت العبد فأد الثمن ولما كان سبب شرعية العقود
تعلق البقاء بها فتفسد بالجهالة المؤدية إلى الفناء وخص جواز البيع بالمنتفع حالا أو مآلا ولم يسقط
وجوب معرفة الصانع أصلا لدوام سببه وسقوط التكليف في بعض الصور لانعدام الأهلية أو قصورها فصح
إسلام الصبي العاقل وإن لم يكن مخاطبا لأنها تبتنى على تمام السبب وأهلية الأداء لا على لزوم الأداء كتعجيل
الدين المؤجل جوازا عما بعد أن أنشأ الوجوب بالأسباب كما من للأمر فجاء بأن الأمر إنما ورد لإلزام أداء
ما وجب علينا بسببه كقول البائع للمشتري اشتريت فأد الثمن فإنه لإلزام أداء ما وجب على المشتري
من الثمن بسبب البيع وحاصل هذا الكلام أن نفس الوجوب بالسبب ووجوب الأداء بالخطاب والأول شغل
الذمة بالواجب والثاني طلب التفريغ وقد أشرنا إلى تمام تحقيقه فيما سبق ولما كان سبب شرعية العقود شرع في
ذكر هذا الأصل أي لما كان كذلك قلنا إن البيع يفسد بالجهالة المفضية إلى المنازعة لما أن شرعيته لما كان
لتحصيل ما به تحصيل البقاء فلو قلنا بشرعيته عند المنازعة المؤدية إلى الفناء لعاد الأمر على موضوعه بالنقض
ولهذا المعنى أيضا قلنا إن جواز البيع مخصوص بما هو منتفع به في الحال أو في المآل لأن ما لا ينتفع به أصلا لا
يتعلق البقاء به بوجه ولم يسقط وجوب معرفة الصانع أي لما كانت الآيات الدالة على حدوث العالم دائمة

تمام الساعة أو لا يتصور خلو الجسم عن الحركة والسكون كانت فرضية الإيمان بالصانع دائمة لدوام سببه غير
محتمل للنسخ والتبديل وإنما سقط التكليف في بعض الصور لانعدام الأهلية كما في المجنون أو قصورها كما في
الصبي فلا وجوب للأداء على الأصل لا وجوب بدون السبب ولذا يصح إيمان الصبي العاقل وإن لم يخاطب به لتقرر
السبب في حقه وصحته لوجود الأداء تبتنى على وجود الركن من الأهل بعد تحقق السبب لا على وجوب الأداء كتعجيل الدين المؤجل
لتقرر سببه وإن كان الخطاب بالأداء غير موجه إليه وعلى هذا العبد والمسافر والمريض إذا حضروا وصلوا الجمعة
أجزأهم عن فرض الوقت لتقرر السبب في حقهم وسقوط الخطاب لا لعدم الأهلية بل لتعذر رخص الشرع الترك لهم لأجل
ما فاذا أدوا ابتغى فرض حتى يسقط عنهم الظهر لوجود الركن من الأهل بعد تحقق السبب والمراد بفرض الوقت
الظهر إذ لو كان فرض الوقت في هذا اليوم الظهر في حق الناس كافة كما في سائر الأيام عندنا خلافا لزفر فكلهم مأمور
بإسقاطه عن نفسه بأداء الجمعة إذا اجتمعت شرائطها على ما عرف في موضعه والحاصل أن الشاغل هو الظهر و
المفرغ هو الجمعة قال أبو حنيفة يبطل الظهر المؤدى بالسعي بنص مختصر المسلم أنه إذا أدى الظهر ثم سعى إلى الجمعة
فإن أدركها مع الإمام بطل ظهره عند أبي حنيفة سواء كان معذورا أو غير معذور خلافا لهما في غير المعذور وإن لم يدركها أي
خرج من بيته والإمام فرغ منها لا يبطل إجماعا وإن خرج والإمام فيها فعند أبي حنيفة إن لم يفرغ منها بطل الظهر عند
أبي حنيفة خلافا لهما فيما سوى لأن السعي مع الجمعة وظيفته في هذا اليوم لأن السعي إلى الجمعة من خصائصها لأنه أمر به فيها
ونهى عنه في غيرها قال الله تعالى فاسعوا إلى ذكر الله وقال عليه السلام إذا أتيتم المساجد فأتوها وأنتم تمشون
ولا تأتوها وأنتم تسعون فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا فثبت أنها وإن كان في هذا اليوم من خصائصها
الظهر فإذا وجد السعي إلى الجمعة من الأهل بعد وجود سببه وهو النداء نصب عن الواجب فيبطل الظهر لتعذر
اجتماعهما وهذه المسئلة تفارق ما مضى من المسائل من حيث أن السبب محقق والخطاب بالسعي متوجه هنا خلاف
تلك المسائل فإن قيل هذا السعي غير مأمور به لأنه لما وجد وقد فرغ الإمام تبين أن السعي غير موصل إليه قلنا
إنه لم يكن مأمورا به فعلا لمكنة الوصول ثابتة بالنظر إلى قدرة الله تعالى وهي يكفي للتكليف كتوجه الخطاب على آخر
وقت الظهر أو بطلان بعد الإمام صلوته فإن قيل ما بال الحج ونحو جنسه حيث اعتبر السعي سببا في إبطال
به الظهر ولم يصح في مسئلة الحج حيث قال لوجوب الاستيناف من وطن الموصي إذا مات في طريق الحج وصي ساه
قلنا إنما الوصية تعدم عن أصلها حيث حصل الموت قاطعا للعمل فيما يرجع إلى أحكام الدنيا لحديث فيبطل
سعيه وصار كأنه لم يخرج وأوصى بأن يحج عنه وهو في بيته وفي مسئلة السعي إلى الجمعة لم يوجد القاطع فلم

يبطلها ويقال انه يحمل على الاحتياط في الموضعين وقد ذكر له امثلة في الظهار والاستبراء من الوطء في مسئلة الحج ومما
فرع على اصلهما حيث الحق الفوت ببطلان العمل فيكون سعيه معتدا به فيجب عنه حيث اوصى به وفي مسئلة
لما لم يدرك الامام فكانه ما وقع هذا السعي للجمعة فلم يبطل به ما سبق صحته بيقين كما افسد حج من سنته ولا امام
قد وقع لك في مسئلة الحج فانه لم يكن اذ راى الحج ثمة يخلفه فافترقا فلك فعل في اصل الاستدلال بطل لان عمر وابن
عباس وابن مسعود وغيرهم قرؤوا فامضوا وعن عمر انه سمع رجلا يقرأ فاسعوا فقال من اقرأك قال ابي ابن كعب
فقال لا يزال يقرأ بالمنسوخ كذا في الكشاف فلا يكون السعي مأمورا به ولو سلم فمراده فاسعوا فالصحيح انه
لم يرد به السرعة والعدو بل مجرد القصد قال الحسن ليس السعي بالاقدام ولكنه بالنيات والقلوب وذكر محمد
في موطاه وعامة الفقهاء والمفسرين ان السعي الحث على السكينة والوقار كما في سائر الصلوات
وكذا المشتري بالبيع الفاسد لو باع المبيع من البائع او اعاره او آجره منه او رهنه او وهبه له او اودعه عنده
يقع عن التسليم الواجب نسخه ويلغو ما صرح به من البيع وغيره وكذا الغاصب على هذا اي يخرج على الاصل المذكور
وسواء كان الاداء بعقد على عاهم السبب فسائل ومنها ما لو باع المشتري شراء فاسدا المبيع من البائع وسلمه
اليه او اعاره او آجره من البائع او رهنه عنده او وهبه او اودعه عنده فانه يقع عن التسليم الواجب نسخه
وسواء المقتضي شراء فاسدا ويلغو ما صرح به من البيع وغيره له المشتري مهما اذا اتى به على غير تلك الجهة يقع من
تلك الجهة وكذا الغاصب على هذا اي كالمشتري شراء فاسدا الغاصب لو صدر منه احد هذه التصرفات بالنسبة
الى المغصوب منه يقع عن التسليم الواجب نسخه سواء الاخذ بغير حق ويلغو ما صرح به لما قلنا ومن
الدليل على صحة هذا الاصل وجوب الصلوة على النائم والمجنون والمغمى عليه اذا انقطعا دون يوم وليلة ووجوب
الصوم عليهما وعلى المجنون ان لم يستوعب الشهر مع انعدام الخطاب الدليل على الامرين لزوم الاداء
والوجوب يثبت بالسبب ووجوب الصلوة على النائم في الوقت وعلى المجنون والمغمى عليه اذا انقطعا دون
يوم وليلة وكذا وجوب الصوم مع ان الخطاب غير متوجه اليهم لعدم الفهم فان الساهر ومن البلية عقول
من لا يعقل عن جهله وخطاب من لا يفهم والدليل على الوجوب انما وجب القضاء عليهم بعد الانتباه
والافاقة ولذلك لوجوب الاداء لاسقاطه القضاء والقضاء يعتمد الفوات ولهذا لا يجب القضاء
على من لا يجب عليه في الوقت كالكافر اذا اسلم بعد خروج الوقت والصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت بعد فقال
الوجوب في الوقت ثابت في حقهم بالسبب قبل توجه الخطاب اليهم ثبت وجوب القضاء على النائم بجميع عليه

ص م

سما لس

سببا ويتبين الساقط فيكون حجة عليه حلا وقد سئل الائمة والجمهور فانه لا يجب عليهما القضاء عند الافاقة ان كان ما سبق عليه
وقت صلوة واحدة فيكون التمسك بها الواقع على مذهب الاستاذ من اصحاب لا على الشافعي واما تعرف السبب
ان لو تكرر الحكم بتكرره او اضيف اليه لانه غير ان توجب الحكم على شيء بحيث يتكرر بتكرره دال على تعلقه لكن الشيء
سببا وكذا الاضافة الحكم الى شيء دليل على سببيته المضاف اليه للمضاف وكقولك كسب فلان ومال فلان المضاف وفي قولهم
صلوة الظهر مثلا هو الغالب لا وجوبها والوجوب مضاف الى العبد ومن الميت سبب له كما هو مضاف اليه لكن السبب
وما هو سبب لم يضاف ملك ولا دل الاضافة على سببه المضاف اليه للمضاف فاما ان يكون سببا لوجوبه او لوجوده
والاول باطل وكذا بالفاعل ولا تاثير للوقت فيه فتعين الثاني وهو المطلوب واما جعلوا الراس سببا والفطر
شرطا مع الاضافة اليهما لان وصف المؤنة يرجح الراس في كونه سببا جواب اشكال وهو ان تعال صدقة الفطر تضاف
الى الفطر وهو شرط على فرض والى الراس ايضا فان السائر ادوا عن رؤوس العامة بكر وفطر عنهم يقول رسول الله
صاع من التمر فلم جعلتم الراس سببا والوقت شرطا ولم تجعلوا الوقت سببا كما جعل الشافعي مع ان اضافتها الى
الفطر اشهر من اضافتها الى الراس فاجاب بانا رجحنا الراس الى السببية وان وجدت الاضافة اليهما لان وصف
المؤنة في قوله عم ادوا عمن تمونون اي تحملوا مؤنته عمن وجبت مؤنته عليكم دال على اعتبار الراس اذ
المؤنة انما تجب عن الرؤوس لا عن الوقت لان مؤنة الشيء سبب بقائه ولما كان يمونه اداه بكفايته والراس هو
الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا ان الراس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرطه والحكم قد يضاف
الى الشرط مجازا وبتكرر الوجوب بتكرر الفطر مع انه لا يتكرر وجوب الزكوة بتكرر الحول وبتكرر وجوب العشر
والخراج بتكرر النماء في العشر حقيقة بالخارج وفي الخراج حكما بالتمكن من الزراعة وبصيرورة السبب وهو الراس سببا
كالمتجدد بتجدد الشرط كما صار النصاب والارض كالمتجددين بتجدد ما هو الشرط فيهما جواب معارضة تكون تقريرها
ظاهر عن اصحابنا انكم قلتم ان الوجوب يتكرر بتكرر الفطر مع اتحاد الراس فدل على ان الفطر هو السبب لا يقال لو كان الراس
سببا لما تكرر الواجب مع اتحاد السبب فاجاب بان الراس وان كان متحدا لكنه جعل متكررا تقديرا بتجدد المؤنة التي لاجلها
صار سببا كما ان وجوب الزكوة يتكرر بتكرر الحول اقيم مقام النماء الذي هو واحد ووجوب العشر والخراج يتكرر
بتكرر نماء الارض في العشر حقيقة بالخارج وفي الخراج حكما من التمكن من الزراعة ويصير السبب وهو الراس في
صدقة الفطر كالمتجدد بتجدد شرطها وهو الوقت كما صار النصاب والارض المتزايدين سبب الزكوة والعشر
والخراج لاجل الاضافة يقال زكوة المال وعشر الارض وخراج الارض كالمتجددين بتجدد ما هو الشرط فيهما وهو

هو الحول في الزكوة والتي في الأرض وحاصل الجواب أن الإضافة والتكرر إنما يدلان على سببية ذلك الشيء إذا لم يكن
سابقا عن الأول بالسببية وهنا أولوية الشهر ثابتة بالدليل فلا يكون الفطر سببا وإن أضيفت الصدقة إليه
وتكرر معه   فصل في العزيمة والرخصة العزيمة لغة هو القصد المصمم المؤكد أما رسما وشرعا العود بعزم الوطئ
في آية الظهار وفي الشرع عبارة عما شرع غير متعلق بالعوارض سميت بها لوكادة شرعها وهو الوصية لما ذكر المشروع
لا سيما أسمائها شرع في تقسيمها اعلم أن المشروعات وهو ما جعله الله تعالى شريعة لعباده أي طريقا ومسلكا
يسلكونه على نوعين عزيمة ورخصة ولكل واحد منهما معنى لغة وشرعا أما العزيمة في اللغة فهو القصد المصمم أي
القصد مع الجزم قال الله تعالى فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل أي أولو الجد والثبات والصبر وقال الله تعالى ولم
نجد له عزما [illegible] أو أن أصلحوا لأن [illegible] بصير بها وقال [illegible] عليه أي المصمم وهذا معنى قوله
والقاصد بها [illegible] العود بعزم الواطئ في آية الظهار وهو قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما
قالوا [illegible] قال علماؤنا أي يعزمون على مباشرة نسائهم وذكر أن الباعث تابعه وهو النكاح وحرمه بقا
الظهار [illegible] العصد المؤكد وهو العزم وفي الشرع عما شرع غير متعلق بالعوارض أي ما شرع ابتداء غير مبني
على أعذار العباد واحترز به عن الرخصة وإنما سمي هذا النوع بالعزيمة لوكادة سببها وهو الوصية في أي حيث شرع
ابتداء الحكم أنه حقا ولحق عموم كان [illegible] به المؤكد وله الأمر يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وعلينا
الإسلام والامتثال فكان المعنى الشرعي مطابقا للمعنى اللغوي   وإنها أربعة أنواع فرض وواجب وسنة
ونفل فالفرض القطع والتقدير لغة وفي الشرع ما ثبت بدليل لا شبهة فيه فإن قلت ظاهر كلام المصنف يدل على أن
المشروعات منحصر في القسمين لكن تقسيم العزيمة يدل على خلافه حيث لم يذكر الإباحة في هذا التقسيم ولا في تقسيم الرخصة
قلت منحصر في القسمين كما يدل عليه كلامه والإباحة داخلة في العزيمة لوكادة سببها كالنفل لكن المصنف لم يذكرها
في تقسيم العزيمة لأن غرضه تقسيم ما يتعلق به الثواب والعقاب وذلك منحصر في الأقسام المذكورة ووجه الحصر
أن ما يتعلق به الثواب من العزيمة لا يخلو من أن يكون فاعله أولا والأول هو الفرض والثاني لا يخلو من أن يستحق
العقاب تاركه قطعا أولا والأول هو الواجب وإن كان قد يقال قطعا في الواجب في العمل والجحد والثاني
الأول له يقال والثاني إما أن يستحق بتركه الملامة أولا والأول هو السنة والثاني هو النفل والمباح وإن
كان يتناوله القسم الأخير ظاهرا إلا أنه خارج من المقسم وبوضع من الأقسام الفعل والترك لأن يترك
المنهي عنه فرض إن كان بدليل قطعي كترك أكل الميتة وشرب الخمر وواجب إن كان فيه شبهة كترك أكل الضب

والثعب

والثعب بالبدء وسنة أو نفل إن كان دونه كترك ما قيل لا بأس به أما الفرض في اللغة القطع والتقدير قال الله
سورة أنزلناها وفرضناها أي قطعنا الأحكام فيها قطعا وقال الله تعالى فنصف ما فرضتم أي قدرتم بالتسمية
وفي الشرع عبارة عما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه أي عما ثبت لزومه بدليل قوله وحكمه لزوم العمل وأما ثبوته ليلا
مخصص بالنفل والإباحة فإنهما قد ثبتا بدليل لا شبهة فيه وحكمه لزوم العمل والاعتقاد يعني حكم الفرض لزوم التصديق
بالقلب والعمل بالبدن وهذا التصديق هو الإيمان فيكون جاحده كافرا أو جاحد إقامته بالبدن إذا كان مما يتعلق بنفسه
العمل ويكون تارك العمل بغير عذر فاسقا مستخفا به فسق له الفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب المعصية ولا
يكون كافرا لتقاء التصديق فأما إذا تركه مستخفا يكفر لأن الاستخفاف بالشرائع كفر   حتى يكفر جاحده
يسكون الكافر من الكفر لقاء دعاه كافرا ومنه لا تكفروا أهل قبلتكم وقال الكميت يخاطب أهل البيت وكان
شيعيا وطائفة قد أكفروني بحبكم وطائفة قالوا مسيء ومذنب وأما كفر تعالى صاحب الكبيرة أجمع
الآلي الأساس وعلى معتزل بشار حاطب واصل بن عطاء عنق الزرافة ما بالي وبالكم تكفرون
رجلا كفروا رجلا من الخوارج إذ كفروا عليا فالأول أولى رواية ودراية   والواجب من الوجوب
وهو السقوط سمي به لسقوطه عنا علما أو لسقوطه علينا عملا وحملا لأنه من الوجبة وهي الاضطراب
سمي به لأنه مضطرب بين الفعل والفرض وبين أن يلزمنا وأن لا يلزمنا عملا لا علما وفي الشرع اسم
لما لزم بدليل فيه شبهة مثل الأضحية وتعيين الفاتحة وتعديل الأركان في الصلوة والطهارة في الطواف
وصدقة الفطر والوتر اعلم أن الواجب له معنى لغوي ومعنى شرعي أما معناه في اللغة فهو الساقط قال
الله تعالى فإذا وجبت جنوبها أي سقطت على الأرض سمي به إما لسقوطه عنا علما أي اعتقادا ولا يكفر جاحده
لعدم ثبوته بدليل قطعي أو لسقوطه علينا عملا أي سقط على العبد عملا بدون أن يحمله باختياره لعدم العلم
بوجوبه عليه كالفرض فإنه ثابت بدليل وكان يا يحمل ولم يسقط أو المضطرب مأخوذ من الوجبة وهو الاضطراب
سمي به لأنه مضطرب بين الفرض والنفل من حيث إنه يلزم تركه عملا له نسبة بالفرض ومن حيث لا يكفر جاحده له شبهة
بالنفل أو هو مضطرب بين أن يلزمنا عملا بدليل يوجب ذلك وبين أن لا يلزمنا على الشبهة في دليله
المصنف فسر الوجوب بالسقوط والوجبة بالاضطراب اقتداء بالإمام فخر الإسلام والمذكور في كتب اللغة
أن الوجوب هو اللزوم والوجبة السقوط والوجيب الاضطراب قال الشاعر وفي الفؤاد وجيب تحت أبهره
أي اضطراب وأما في الشرع فاسم لما لزم علينا بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والعام المخصوص والآية المأولة

مثل الاضحية وسجدة التلاوة وتعديل الاركان والطهارة في الطواف وصدقة الفطر والوتر فان ثبوتها بخبر الواحد وهو
قوله عم ضحوا ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقوله لا يقبل ... الطواف بالبيت صلوة ادوا عن حر وعبد ان الله
زادكم صلوة الحديث وفي تمثيل النص بالوتر اشارة الى ان الفرض العملي قسم من الواجب فيكون الواجب نوعين
فرض عملي وهو ما يفوت الصحة بفواته كالوتر فانه لا يصح الفجر بفوته مع التذكر وواجب وهو ما لا يكون كذلك
كالفاتحة وتعديل الاركان   وحكمه لزوم العمل به لا الاعتقاد حتى لا يكفر جاحده لكن لا يجب اعتقاد
لزومه قطعا لان دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحده لانه
لم ينكر الثابت قطعا   ويفسق تاركه رادا لخبر الواحد بان لم يقبله ولا يعمل به اعلم ان ترك العمل بالواجب
على ثلثة اقسام تركه ردا لخبر الواحد بان لا يرى العمل به واجبا وتركه متأولا له وتركه بغير تأويل وله
متأولا والاول يوجب التفسيق لعدم قبول خبر الواحد بالاجماع والثاني لا يوجب التفسيق لان التأويل
سيرة السلف والخلف في النصوص عند التعارض مع ان ذلك لا يوجب التفسيق بالشان هذا الكفار في اصول
مجرد الاسلام وقد صرح بذلك صاحب التقويم فقال ولا يفسق تاركه عملا الا ان يكون استخفافا باخبار الاحاد
وقيل الاول يوجب التضليل والثالث التفسيق والثاني لا يوجب التضليل ولا التفسيق والى هذا اشار الامام
شمس الائمة السرخسي وقال صاحب المحصول والثاني هو الصحيح لكن هو الصحيح والاول ... فرق بين رد الخبر الواحد
والخبر المشهور والاول التضليل وفي القسم الثالث اما تفسيق الفاسق فمن قال التفسيق هو الحق
عن الله ... بارتكاب الكبيرة لا يفسق ... ما ... كونه معصية بدليل قطعي وهذا السؤال كذلك ومن
قسم ... بارتكاب المعصية سواء كانت كبيرة او لا فيفسق ... قبل الواجب ... ثبت وجوبه
بخبر الواحد ثبت بالمشهور ادلة ... لكونه احاد الاصل وبالعام المخصوص والاية المأولة فلم ... بخبر
الواحد فلا يجوز ان يكون الرد موجبا للتفسيق عند ... لا ... ما رد العام المخصوص والمأول فلا
يوجب ... لاصل ... في ... بعد التخصيص ورد الخبر المشهور يوجب التضليل كما بينته في موضعه
عليه السلام ... وظاهر ما ذكرنا من ... مفهوم في العرض والواجب ... بطلان ما قال
الشافعي بانهما مترادفان وانهما يطلقان على معنى واحد وهو ما يلزم تاركه شرعا سواء ثبت بدليل
قطعي او ظني   والسنة هي الطريقة المسلوكة في الدين ... الى ... النبي ... اشار اليه الشارح
بناء على انه لا يرى تقليد الصحابي اي اعلم ان السنة لغة الطريقة مرضية كانت او غير مرضية قال عليه السلام

من بين

من سن سنة حسنة الحديث وفي الشريعة اسم للطريقة المرضية المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب
وهذا القيد مراد المص بتركه لعدم ... وكونه من بيان الحكم فلا ... التعريف لعدم الواجب المراد
بالمسلوكة في الدين ما سلكها الرسول عم او غيره ممن هو علم في الدين كالصحابة لقوله عم عليكم
بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ولهذا اي ... لفظ السنة عند الاطلاق بان يقول الراوي
من السنة كذا لا يختص بسنة رسول الله عم بل يحتمل سنته وسنة الصحابة على السواء حتى لا
يحمل احدهما الا بدليل وقال الشافعي انها عند الاطلاق ... سنة الرسول فقط وهذا بناء على
انه لا يرى تقليد الصحابة والسنة الطريقة المسلوكة المتبعة فلا يطلق اسم السنة على طريقتهم الا مجازا فيختص
الحمل عند الاطلاق ... وهي تقليد الصحابة لكان طريقتهم متبعة كطريقة الرسول فلم ... الاطلاق
السنة على انها طريقة النبي عم   وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة
امرنا باحيائها ... عن اماتتها لقوله عم ... الرسول فخذوه وقوله عم من ترك سنتي لم
ينل شفاعتي ... واجب ... العقاب لكنها ... تارك الواجب يستحق العقاب ... يكون
المواظبة على الترك لعدم المشروع ... سنة الهدى ... ترك سنة الزوائد لا ملامة
ولا عتاب   وهي نوعان سنة اخذها هدى وتركها ضلال كصلوة العيد والاذان والجماعة والاقامة
اخذها هدى وتركها لا بأس به اي السنة نوعان سنة الهدى وسنة الزوائد وسنة الهدى ما يكون
اقامتها تكميلا للدين وهي التي يتعلق بتركها كراهة واساءة والاساءة دون الكراهة قال الحلواني
الكراهة اخس من الاساءة وقال المص وتركها ضلال ولعله اراد به الاصرار على تركها والا يلزم ان
يكون مرتبة السنة فوق مرتبة الواجب مثل صلوة العيدين والاذان والاقامة والجماعة وعلى هذا
قال محمد اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بها فان ابوا قوتلوا على ذلك بالسلاح
كما يقاتلون عند الاصرار على ترك الفرائض والواجبات لان ما كان من اعلام الدين فالاصرار على
تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك والسنة الزوائد وهي التي اخذها هدى اي اقامتها حسنة ولا
يتعلق بتركها كراهة ولا اساءة والافضل ان يؤتى بها وهذا معنى قوله وتركها لا بأس به كسير النبي
عم في قيامه وقعوده في الصلوة كتطويل القراءة والركوع والسجود وغير ذلك من افعاله الزائدة فيها
وافعاله خارج الصلوة من الطعام والقعود واللباس والاتكاء وغير ذلك   والنفل هو الزيادة

الاصرار

سميت السنة نفلا لانه زيادة على المقصود من شرع الجهاد ولنوافل العبادات مشروعة لنا لا علينا وانما جعل
النفل من العزائم لانه لم يبن على اعذار العباد وفي مراعاة اركانه على التمام مع شرعيته على الدوام حرج جعله
ولكن عزيمة باصله مرخصا في وصفه وحكمه ان يثاب على فعله ولا يلام على تركه والنفل في اللغة اسم للزيادة
ولهذا سميت الغنيمة نفلا لانها زيادة على ما هو المقصود من شرعية الجهاد وهو اعلاء كلمة الله تعالى وقهر اعداء
وتحصيل ثواب الآخرة قال السيد ان يقول رسالة من نفل وباذن الله ريثي وعجلي في الشرع المبهم لما شرع
زيادة على الفرائض والواجبات والسنن سمي به لانه شرع لنا لا علينا حتى لم يتعلق بتركه ملامة وهذا معنى قوله
ولنوافل العبادات زوائد مشروعة لنا لا علينا ثم النفل انما جعل من العزائم لانه لم يبن شرعيته على اعذار
العباد ولو كان من الرخص لاختص شرعيته بوقت العذر فلم يكن مشروعا دائما لا يقال لا نسلم انه مشروع
دائما فانه يصلى فيه في الاوقات الثلاثة وبعد الفجر والعصر لانا نقول هو مشروع في جميع الاوقات مع كونه
منهيا عنه حتى لو شرع فيه وافسد يجب القضاء في الاصح لكن في مراعاة شرائطه واركانه على التمام مع
شرعيته على الدوام حرج بين لانه يعترض عليه الحوادث من المرض والضعف والحاجة الى الركوب فجوزها
يجوز اداؤه قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا بالايماء مع القدرة على النزول وان لم يكن متوجها
الى القبلة دفعا للحرج وتحقيقا لليسر فكان عزيمة باصله مرخصا في وصفه وكانه انما اخر ذكره من
سائر اقسام العزائم وتعرض انه منها لكونه لم يخلص عزيمة على انه عند بعض العلماء غير معدود
في العزيمة وحكمه ان يثاب المرء على فعله لانه عبادة واداء العبادة سبب لنيل الثواب ولا يلام على
تركه لعدم الفرضية والوجوب والسنية ولا يلزم عليه صوم المسافر حيث لا يوجد فيه هذا الحكم
مع انه لو اداه يقع فرضا لا نفلا لانا نقول لا نسلم انه لا يلام على الترك غاية الامر لا يلام على الفطر في السفر
بل ... ويلزم بالشروع عندنا لان المؤدى صار لله تعالى فعلا كالمنذور صار لله تعالى تسمية
فلما وجب صيانته ابتداء الفعل فلان يجب صيانته ابتداء الفعل بقاء اولى اي لان يطالب بالمضي بعد الشروع
فيه حتى لو لم يمض يطالب بالقضاء عندنا وعند الشافعي لا يطالب بواحد منهما هو يقول لما كان الشروع
في النفل غير لازم وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع لان حقيقة الشيء لا يتغير بالشروع الا ترى انه بعد
الشروع نفل كما كان قبله ولهذا يتأدى بنية النفل ولو اتمه كان مؤديا للنفل ويباح الافطار
للصائم نفلا بعذر الضيافة فان عدم اجب اكان وافطر وامض لو ما مكانه ولو صار

اي سمي دون غيره نفلا

واجب

واما ما يخص من الاحكام واذا كان نفلا حقيقة وجب ان يكون مخيرا في الانتهاء كما كان مخيرا في الابتداء
تحقيقا للنفلية ونحن نقول ان القدر المؤدى صار مسلما الى الله تعالى فعلا لانه عبادة وتقرب الى الله تعالى
حتى لو مات في هذه الحالة او سجد يصير اجتنبا ما ان جن او اغمي عليه يثاب عليه فلزمه الاتمام ضرورة صيانته
عن البطلان لان ابطال العمل حرام قال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ووجوب صيانته ما مضى لا يتصور الا بالاتمام فيجب
عليه ضرورة لا لذاته كالمنذور لما صار لله تعالى تسمية لا فعلا لانه قصد العبادة وقصد العبادة عبادة قال عليه السلام
من هم بحسنة فله اجر واحد وجب صيانته بالتزامه وهو قوله ابتداء الفعل اي ابتداء المنذور صوما كان او صلاة
فلان يجب صيانته ابتداء الفعل يشرع فيه بقاء اولى وهذا لان الفعل اقوى من القول اذ معنى العبادة في
الافعال اكثر بالنسبة الى الاقوال حتى لا يجب الصلاة على العاجز عن الافعال القادر على الاقوال وبالعكس يجب
والبقاء اسهل من الابتداء حتى يسقط الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه وعدم المهر يمنع ابتداء النكاح
دون بقائه كما في الوطء بشبهة ثم بحث عليه بقوله وهو ضعيف ابتداء الفعل وهو قوله فلان يجب بقاء وهو قوله
بقاؤه وهو ضعيف اولى وما وجب عليه للاتمام وجب القضاء بتركه ضرورة فان الاصل في العبادة لا يتم قربة الا
باتمامها لانها لا يجزي ثوابا واذا توقف الاول على الاخر لتحصيل قربته لم يكن مسلما الى الله تعالى فلا حرم ابطاله
الذي سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه يطرأ عليه البطلان بعد ذلك قلنا اذا شرع في النفل فهو مسعود الى الله تعالى بفعل
الصوم او الصلاة والفعل حاصل وهو الكف والقيام في الصلاة والقربة في الصوم باعتبار كف النفس
عن قضاء الشهوة وفي الصلاة بفعل هو تعظيم الله تعالى واذا وجد فيكون ذلك القدر مسلما الى الله تعالى فيحرم
ابطاله والدليل على ان العبادة يبطل بما يطرأ عليها ان الصدقة يبطل بالاذى والمن والعبادات يبطل بالردة
ايضا وبالكبيرة عند المعتزلة   واما الرخص فاربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق من الاخر
ونوعان من المجاز احدهما اتم من الاخر اعلم ان الرخصة في اللغة اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا تيسر
السلع وكثرت وسهل وجودها وفي الشريعة اسم لما شرع متعلقا بالعوارض اي ما استبيح بعذر مع قيام
الدليل المحرم وربما تعرف بما تغير من عسر الى يسر تيسيرها وهي محصورة في اربعة انواع بالاستقراء وذلك
لانه اما ان يستعمل في معناه الحقيقي وهو ان يكون مبنيا على العذر مع قيام السبب المحرم في صورة الرخصة
او في معناه المجازي وهو ما لا يكون كذلك اذ عدم الحكم علة عدم سببه لا يكون رخصة حقيقة والاول اما ان
يكون مع قيام المحرم والحرمة جميعا او لا مع قيام الحرمة والاول احق من الثاني لان كمال الرخصة بكمال

النوع الثالث هو النوع الثالث وهو من حيث قيام السبب المحرم حقيقة ومن حيث تأخر الحكم كان دون الاول والثاني وهو ما تُعمل في
معناه المجازي ان لم يكن مشروعا في شرعنا اصلا فهو الاتم والا فهو النوع الاخر وهو دونه في المجازية لبقاء(?) السبب
في شرعنا في الجملة فان قلت لا يدل لانه الرخصة ما يستباح بعذر مع قيام الدليل المحرم وهذا الايتان(?) في النوعين الاخيرين ومورد
التقسيم يجب ان يكون مشتركا قلت لا اجاب عنه العلامة الشيخ بان هذا التقسيم على النوعين الثالث والاشكل انه مساو لهما وفيه نظر
لانه معلوم ان يكون اطلاق الرخصة على الانواع الاربعة بطريق الحقيقة والاولى ان يجاب عنه بان المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة
سواء كان بطريق الحقيقة او المجاز   فاما احق نوعي الحقيقة فما رخص ارتكابه مع قيام المحرم والحرمة كمن له العفو
عن الجناية بعد الحق(?) والعقوبة كاجراء المكره كلمة الكفر على اللسان والافطار في رمضان واتلافه مال الغير وجنايته
على الاحرام وتناول المضطر مال الغير وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وان لم يؤاخذ على ارتكابه بعذر مع قيام
المحرم والحرمة كما لا يؤاخذ على المباح والشيء الذي صرح ببقاء الحرمة المواخذ بارتكابه فان من ارتكب كمن له حق
العقوبة يحتمل العفو عنه فانه لا يسمى مباحا في حقه مع انتفاء المواخذة عند العفو وحقيقته لبقاء الحرمة فحمل حصول
الثواب بالامتناع عنها والعقاب بالاقدام عليها يجوز ان يسقط المواخذة بالاقدام في حق المعذور بعذر
وهو الجهة لا ولي ولكن لا يصير مباحا حيث يسقط قبحه ويستوي الامتناع عنه والاقدام عليه كسائر المباحات
فان ذلك علامة الفعل والنقل كاجراء المكره كلمة الكفر على اللسان بشرط اطمئنان القلب بالايمان والافطار في رمضان
اي اذا اكره الصائم في رمضان على الافطار او اكره المحرم على جنايته على الاحرام او اكره انسان على اتلاف
مال الغير او تناوله حالة الاضطرار او ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانه رخص لهم في
ذلك والعزيمة هو الامتناع في الكل حتى يقتل لقيام المحرم والحرمة معا اما في الكفر فلان حرمة الكفر لا تنكشف ولا
تحتمل الزوال اصلا واما في غيره من الصور فان كان يحتمل السقوط الا ان دليل السقوط لم يوجد لان المصير الى الرخصة
بسبب ضرورة والضرورة لم تتحقق لانه لا يؤاخذ بفعل الحرام مع قيام [illegible] المزيل للحرمة   واما انه حصل مجددا
التقسيم لان الامتناع اتلاف نفسه صورة ومعنى وفي الارتكاب اتلاف حق الشرع او حق العبد صورة لا معنى اذ التصديق
بالقلب والاحتساب باق وفيما عداهما المتلف مضمون بالمثل فكان كلا اتلاف معنى الا انه في الامتناع باذل نفسه
لاقامة حق الله تعالى صورة ومعنى فكان ماجورا اي في النوع الاول من نوعي الحقيقة لان في الامتناع حتى يقتل اتلاف نفسه
صورة بتخريب البدن ومعنى بزهوق الروح وفي الارتكاب اتلاف حق الشرع كما في الكفر وترك الامر بالمعروف والافطار
في رمضان والجناية على الاحرام او حق العبد كما في اتلاف مال الغير وتناوله صورة لا معنى اما في الكفر فلان

التصديق

التصديق الذي هو الركن الاصلي باق وان فات الاقرار باللسان وكونه كرها في ترك الامر بالمعروف اذ الاحتساب بالقلب
باق لانه من راى منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه الحديث واما فيما عداهما فالمتلف مضمون بالمثل اما في الافطار
فبالقضاء واما في الجناية فبالجبر بالدم وفي الاتلاف والتناول فبالضمان فكان الاتلاف كلا اتلاف معنى ولهذا رخص له الا انه
في الامتناع حتى يقتل باذل نفسه لاقامة حق الله تعالى صورة ومعنى وهو تحقيق له على حق نفسه وفيه اعزاز الدين فيكون ماجورا
بخلاف النوع الثاني وهو ما يتراخى حكمه مع قيام السبب ويتراخى حكمه لعلة فاجتمعا في الذي كفطر المريض والمسافر اي مع
قيام السبب المحرم وتراخي الحرمة الى زمان زوال العذر فانه دون الاول وانما كان هذا النوع دون الاول لان كمال الرخصة
مبني على كمال العزيمة واذا كان الحكم ثابتا مع السبب كانت جهة العزيمة اقوى مما اذا كان الحكم متراخيا عن السبب كفطر المريض
والمسافر فانه يرخص في حقهما مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام نحوهما
الا ان وجوب الصوم وحرمة الافطار تراخى في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر كما لو ماتا قبل ادراك مضان(?) من ثابت
الذين حتى لم يلزمهما الايصاء بالفدية لو ماتا قبل الادراك عدة من ايام اخر فلو كان لو ماتا بعد رمضان ولو كان الوجوب ثابتا
في حقهما للزم عليهما الامر بالفدية لان ترك الواجب بعذر يدفع الاثم ولا يسقط الخلف كالحكم على الافطار في رمضان
واذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر بالفدية فعلم ان الحكم ليس بثابت في الحال فان قلت ان اريد بقيام
السبب سببية الوجوب وهو شهود الشهر فلا يكون لنا ضرر(?) لان نفس الوجوب ثابت في الحال غير متراخ وكذا ان اريد
سببية وجوب الاداء وهو الخطاب لان كليهما متراخ فلم يتراخ الحكم عن السبب قلت المراد به قيام الخطاب وهو قوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا كتب عليكم الصيام فان قلت هذا الخطاب لغير المسافر والمريض بدليل قوله تعالى فمن كان منكم مريضا الاية قلت ظاهر
مساواة المسافر للرخص للتخصيص ولانه لانه ان لم يحمل على التخصيص يكون من النوع الاول وان حمل عليه يكون
من نوعي المجاز فلا يظهر التقسيم نوع آخر   وحكمه ان الصوم افضل عندنا لكمال سببه اي حكم هذا النوع ان
الاخذ بالعزيمة اولى حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا وعند الشافعي في قول الفطر افضل
في السفر اعتبارا بظاهر قوله تعالى فعدة من ايام اخر الا انه ترك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فبقي معتبرا في
افضلية الفطر واحتج الحنفية بان السبب الموجب للصوم متحقق بكماله وتأخر الحكم بالاجل لا يمنع صحة التعجيل كالدين المؤجل
فكان المؤدي للصوم عاملا لله تعالى والمترخص بالفطر عاملا لنفسه فكان الاول اولى فان الفاضل السهم [illegible] فيه بحث
لان له ان يقول انما يكون له ذلك لو كان موافقا لحكمه مثلا لا يسلم ان الصوم موافق لحكمه تعالى لجواز ان الافطار فكان
المؤدي له عاملا لله تعالى فكان افضل   وتردد في الرخصة والعزيمة تردد في معنى الرخصة من حيث تضمنها

موافقة المسلمين اي اليسر بعد لم رخصة المسافر انما ثبتت للترفه واليسر ولذلك عبر بمعنى في الفطر بدل في الصوم ايضا نوع
يسر فان الصوم موافقة المسلمين في شهر رمضان ايسر من التفرد به بعد مضي الشهر البلية اذا عمت خفت فالعزيمة في
تؤدي معنى الرخصة وهو اليسر وهذا الوجه والرخصة لا تؤدي معنى العزيمة وهو العمل لله تعالى فكان العزيمة اولى الا ان
يخاف على نفسه فليس له ان يبذل نفسه لاقامة حق باخره اي ادراك عين ما امام اخذ بخلاف المكره واضرابه لانه مقيم حق
ربه لانتفاء دليل سقوط حقه وان رخص في تركه ولان التلف فيه يضاف الى غيره لا اختيار مع له الصوم افضل يعني اذا
خاف على نفسه الهلاك بالصوم فحينئذ يكون الفطر افضل ولو صام حتى مات اثم لان حكم الشرع في حقه اما المسافر اي ايام اخر
او التعجيل بشرط السلامة فالتعجيل على وجه يؤدي الى الهلاك خلاف المشروع فيكون حراما فلا يكون موجودا بخلاف النوع
خلاف المكره اي المكره على الفطر في رمضان واضرابه يعني بخلاف النوع الاول حيث له ان يصبر حتى يقتل
ويكون ماجورا لانه مقيم حق ربه بالصبر على الهلاك فظهر لله تعالى طاعته لانتفاء دليل سقوط حقه تعالى وهو الحرمة كما
مر وان رخص في ترك حقه تعالى للضرورة ولان التلف اي الهلاك بنفسه يضاف فيه اي في النوع الاول الى غيره وهو
المكره فلم يكن هو بالصوم مغيرا للمشروع بل باذلا نفسه لله تعالى متمسكا بطاعته ولذلك عمل الجاني هو بخلاف
النوع الثاني فانه لو صام بحسب رمنه كان مستعمل الصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا نفسه فيأثم
لانه غير المشروع لانه يجب عليه ان يحترز عن قتل نفسه فاذا صبر حتى مات بفعل غير المشروع   وهذا لمن دخل
دار الحرب للجهاد وهو يعلم انه لا اثر ولا نكاية لا يسعه ذلك لان اقامة حق الله تعالى في الجهاد بقهر اعدائه وبذل نفسه لم
يحصل ذلك والا ذلك يؤثر باطنهم اي لم يؤثر في ظاهرهم بخلاف الكفار اي حكم هذا النوع كحكم مسلم دخل دار
الحرب غازيا وهو يعلم انه لا اثر ونكاية اي لم يقتل من عدد اي يمكن منهم فانه لا يسعه الاقدام على ذلك حتى لو اقدم
وقتل لا يكون مثابا لان اقامة حق الله تعالى في الجهاد بقهر اعدائه وتفريق جمعهم وبذل نفسه لا يحصل ذلك فيكون
مضيع دمه ملقيا بنفسه في التهلكة ومع ان يعلم انه يعتبر حقوق الله تعالى بخلاف الامر بالمعروف حيث ينال على
الصبر حتى يقتل لان المقصود منه الزجر عن المعصية والقول في جمع الفسقة وبالصبر على ذلك حتى يقتل يحصل ذلك
لان الظاهر انه اذا قتل ينقطع المجلس وتتفرق الفسقة وان ذلك يؤثر في باطنهم الالم لو يؤثر في ظاهرهم
لانهم معتقدون لما يأمرهم به وان كانوا يعملون بخلافه فصار بذل نفسه في هذا بخلاف محاربة الكفار فانه لا
يؤثر في باطنهم كما لا يؤثر في ظاهرهم لانهم لا يعتقدون حقية الجهاد فلا تفيد محاربته معهم الغرض وهو احلال
الدين بل يؤدي الى او لانه فلا يجوز بذلك لعاد الامر على موضوعه بالنقض قال القاصد للشيء حدى ولله

اذا الا

له الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانه لم يكن بغير العنف بل بالحكمة والموعظة الحسنة فيحصل ذلك الاثر بل
اولى مع سلامة النفس وفي لا يجوز بالعنف الا عند الامن من الخوف وقال الله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
قلت ليس الكلام في نفس الامر بالمعروف وبيان نوعه انما الكلام في ان الخائف على نفسه الامر بالمعروف المراد به نفسه
فانه يبتدي باللطف فلم ينفعه وتوقف الى العنف وتلف فيه فهل يثاب ام يعاقب فقلنا يثاب عليه لانه بذل نفسه
لاقامة حق الشرع واعزاز الدين فيكون مطيعا لله تعالى باحياء دينه لا ملقيا نفسه في الهلاك وقوله لا يجوز بالعنف
الا عند الامن من الخوف قلت ليس الامر كذلك فقد ذكر محمد في السير الكبير لا باس بان يحمل الرجل وحده على المشركين
وان كان يقتل لو غلب على ظنه انه ينكي فيهم بقتل او جرح او هزيمة والا فلا فالقياس ان يباح في الاحوال كلها
وان علم انه يقتل فانه لم يعد مواسعة في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في امر المسلمين حيث يجوز له ذلك وان
ظن انه لا ينكي فيهم وقال الشيخ العلامة خاتمة المجتهدين نجم الدين الزاهدي في المجتبى وقال محمد في باب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر اختيارا الى الحسن البصري صلاة القاضي عبد الجبار وسائر المتكلمين وبه نفتي واما ذكر ما
طعن عليه صاحب المحصول في جواز هذا الاعتراض حيث قال ان قوله لا يجوز بالعنف الا عند الامن من الخوف فعل
مخالف للاجماع   واما اتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال لانعدام سببه فلم يكن رخصة الا مجازا
من حيث هو نسخ محض تخفيف اي ما رفع عنا من الاصر والاغلال التي كانت على من قبلنا لقوله تعالى ويضع عنهم
اصرهم والاغلال التي كانت عليهم لان الرخصة في الاستباحة مع قيام السبب المحرم فاذا لم يكن السبب موجودا في حقنا اصلا
لم يكن رخصة حقيقة ولكن لما كان هذا النسخ محض تخفيف وتيسير علينا اطلق اسم الرخصة عليه مجازا قال صاحب الكشف
الاصر الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك لثقله وهو مثل لثقل تكليفهم وصعوبته نحو اشتراط قتل
النفس في صحة التوبة وكذلك الاغلال مثل لما كان في شرائعهم من الاشياء الشاقة نحو بت القضاء بالقصاص
عمدا كان او خطأ من غير شرع الدية والعفو وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض الثوب او الجلد اذا اصابتهما النجاسة
واحراق الغنائم وتحريم العروق في اللحم وتحريم السبت واداء ربع المال للزكوة وعدم جواز الصلوة الا في المسجد
وحرمة الجماع في ايام الصوم بعد العتمة والنوم وحرمة الطعام بعد النوم وعدم جواز التيمم وكتابة الذنب
على باب دار من اذنب بالليل فرفع هذه الامور الشاقة من هذه الامة تكرمة للنبي عم ورحمة عليهم   واما
النوع الرابع فما سقط عن العبد مع كونه مشروعا في الجملة فخروج السبب من ان يكون موجبا للحكم في حقه مع بقائه
موجبا لذلك في الجملة كسقوط حرمة تناول الخمر والميتة عن المكره والمضطر للاستثناء حتى لا يسعهما الصبر عنهما

اعلم ان النوع الرابع وهو اسقاط مشروع باعتبار السببين ان يكون موجبا لحكمه في محل الرخصة مع بقائه ولكن السبب
موجبا لذلك الحكم في غير محل الحكم كسقوط حرمة تناول الخمر والميتة في حق المكره والمضطر لخوف الهلاك على نفسه
من الجوع والعطش حتى لم يبق مشروعة عندنا وسقوطها بالاباحة وروي عن ابي يوسف ان الحرمة لا ترتفع ولكن لا يؤاخذ
الفعل في حالة الاضطرار ابقاء للمهجة كما في الاكراه على اجراء كلمة الكفر والردة وهو قول الشافعي في احد قوليه واكثر العلماء
وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون آثما عندهم ويكون آثما عندنا قلت انما يأثم اذا علم بالاباحة في هذه
الحالة لان انكشاف الحرمة خفاء فيعذر بالجهل كما ذكر في الاسرار وفيما اذا حلف لا ياكل حراما او لا يشرب حراما
يحنث باكل الميتة وشرب الخمر عند الاضطرار عندهم ولا يحنث عندنا لنا الاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم
اليه وحكم المستثنى ضد حكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكور في المستثنى منه وهو الحل فاذا الفاعل السبع وقد ذكر
في حق الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم فلا تاكلوا اشياء منها الا ما اضطررتم اذ لا وجه للاستثناء من قوله
وقد فصل لكم ما حرم عليكم والحواله نفهم من سوق الكلام ان المعنى اي غرض لكم في ان لا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه
وقد بين لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حالة الضرورة وهذا هو المطابق للنظم الذي دل عليه السوق لا
ما ذكره في التعديل الى الفعل الذي على ان ما ذكره مصير الى الاضمار بلا ضرورة لا يقال الاستثناء من حرم عليكم
اي يعلم ان لو كانت حرمة الخمر مستثنى عنها حالة الضرورة مذكورة في القران قبل نزول هذه الآية على وجه التفصيل وهو
ثم لانا نقول لانه ولكن لا يكفي بعده هذا الا كونه ذكر المحرمات سابقا وان لم يذكر الاستثناء لان الاستثناء الحال مقدر من قوله
المستثنى منه وهو كما في قوله وكذا المعتقد ان اذكر ذلك الشيء وان لم يذكر فيه ولا يلزم على اصل الاستثناء لا الا استثناء
اجراء كلمة الكفر في حالة الضرورة فانه يحقق قوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان مع انه لم يدل على اباحته
لانا لا نعلم انه استثناء من الحظر بل يدل على الاباحة لكن استثناء من الغضب اي الغضب لمن كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب الله الا من
اكره فينتفي الغضب بالاستثناء ولا يلزم من انتفاء الغضب ثبوت الحل لجواز ان يكون مستباحا وسقوط الشرائط العينيه
في السلم فانه اصلاح مسار مفسد الا لقول كان معنى في الجملة المشروطة في البيع بقوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك
محلا للبقاء العينيه فيه سبب حرمة البيع والسلم نوع بيع ثم رخص فيه حتى سقط اشتراط العينيه فيه اصلا مع
بقائها في سائر البياعات بقوله عليه السلام ورخص في السلم تخفيفا للناس حتى يتوسلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل
الادراك الغلة ثم مع توصل صاحب الدراهم الى مقصوده من الربح حتى كانت العينيه في المسلم فيه مفسدا للعقد بعد ان
كانت مصححة له وهذا لان دليل اليسر متعين لوقوع العجز عن التسليم ووضع التسليم عنه اصلا حتى لو اسلم مع

سلما وهو حيوان او غيره فلما لم يكن عاجزا بان يكون المسلم فيه موجودا عند المسلم اليه ملك العجز على كل حال
حتى وقد لا يكون المسلم فيه في ملكه حقيقة وتقديرا وهو ان يكون المسلم فيه في ملكه ولكنه مستحق الصرف الى
حاجته لان السلم عقد بارخص الثمنين فاقدامه عليه دليل على انه مصروف الى حاجته والا لجرى عقلا عن الاقدام
عليه وسقوط غسل الرجل وشطر الصلوة عن الماسح والمسافر اعلم ان غسل الرجل الذي هو عزيمة سقط
من المسح رخصة لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم فيبقى ان الغسل ساقط وان المسح شرع
للتيسير ابتداء لا على معنى ان الواجب غسل الرجل يتادى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون الرجل طاهرة وقت اللبس
والخف اول الحدث بعد اللبس طارئا على طهارة كاملة كما في المسح على الجبيرة لان المسح فيه رافع للحدث السارى الى
العدم وان الشرع احدث السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستورة بالخف وجعله مانعا
من سرايه الحدث الى العدم وكذلك قصر الصلوة في السفر فانه اسقاط للواجب حقيقة اذ لم يبق السبب في
حقه موجبا للاربع حتى صار ظهره عندنا ركعتين حتى لا يجوز للمسافر ان يصلي الظهر اربعا ولو صلى اربعا كان كمن
صلى الفجر اربعا وقال الشافعي هو رخصة ترفيه والعزيمة هو الاربع حتى لو صلى الاربع يقع كلها عن الفرض وقوله
لما ذكرنا قوله المسافر والماسح من اللف والنشر الغير المرتب مع بقاء السبب موجبا للحكم في حق غيرهما في
هذه الحالة وفي حقهما في غير هذه الحالة فكان مجازا لانعدام السبب يشبه الحقيقة من حيث انه سبب في الجملة متعلق بالجميع
اي كسقوط الحرمة والشرائط العينيه وغسل الرجل وشطر الصلوة مع بقاء السبب موجب الحكم في حق غير المكره
والمضطر والمسلم اليه والمتخفف والمسافر في هذه الحالة وفي حقهم في غير هذه الحالة وهو حالة الاختيار وعقد
غير السلم وحالة عدم التخفف وحالة الاقامة فكان هذا النوع في كونه رخصة مجازا لانعدام السبب حيث اصلح
الشارع من ان يكون موجبا لحكمه في محل الرخصة يشبه الحقيقة من حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة
فضعف به جهة المجاز فكان دون النوع الثالث لكن جهة المجاز غالبة على شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى
محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها وسمي هذا النوع رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط
واما معنى قصر المسافر رخصة اسقاط اسقط لا الا لدليل الرخصة ومعناها اما الدليل فما روي عن عمر رضي الله عنه
انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل
التمليك ممن لا يلزم طاعته لا يحتمل الا كالعفو عن القصاص ممن يلزم طاعته اولى اي لدليل يعرف منه الرخصة
ومعنى ما لا واسقط لا الا المعنى الذي شرعت الرخصة لاجله اما الدليل فما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال سالت رسول

الدوام انعقد الصلوة ونحن آمنون وقال عم ان الله تصدق عليكم فاقبلوا صدقته وجه الاستدلال به ان المراد
من التصدق الاسقاط لا غير كقوله تع وان تصدقوا خير لكم اي ان تسقطوا حقكم من القصاص بالعفو وقال عم
من تصدق بدم فهو كفارة له اي عفى وهذا لان ما يكون اسقاطا لازما يكون التصدق به محمولا على اسقاط كالتصدق بالدين
على من عليه الدين والاسقاط اذا لم يتضمن معنى التمليك بان لا يكون عينا او دينا لا يستبد الرد اي لا يرتد به ولا يتوقف
على القبول فيصير ههنا الى انه تع اسقط حقه في السفر عن الشفع الثاني عن المسافر ولم يبق السبب موجبا في الا ركعتين فليس
له الخيار بان يودي اربعا وح يكون معنى قوله فاقبلوا صدقته اعتقدوها واعملوا بها كما يقال فلان تقبل الشرائع
اي اعتقدها وعمل بها لا انه قابل للرد ولا تردوها كما ذهب اليه الشافعي   واما المعنى فهو ان الرخصة
لطلب اليسر والرفق ومتعين في القصر فيسقط الكمال اصلا والا يكون اختيار المطلق من غير ان يتضمن رفقا ربوبية
لا يليق بالعبودية ان الحكم لا يعمى الرخصة لم وجد لعدمها ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في
القصر فيسقط لانه لا رفق في الاكمال معنى اصلا اما من حيث الاداء فظ واما من حيث الثواب فلان تمام الثواب لحصل
العبد جميع ما يحصل في اعداد الركعات فظهر المسافر كظهر المقيم لو اداه في كل فرض الوقت كظهر المقيم مع الجمع وظهر
العبد مع جمعة الحر ورخصة الترفيه انما يكون حيث لا يتعين في واحد والا فلا وح في الرخصة موجها ان يكون رخصة اسقاط
ونظر له انا لا نم ان الركعتين تتساويان في الكمال في الثواب كيف وقد قال عم افضل الاعمال احمزها وثانيهما ان الاختيار
المطلق بين القصر والاكمال من غير ان يتضمن رفقا بالعبد ربوبية اي من صفات الرب فانه تع يفعل ما يشاء ويختار من غير
ان يتبع بعود الله الى نفسه ينفعه لا يليق بالعبودية لان اثبات مثل هذا الاختيار للعبد يرجع الى الشركة معه في وصف
صفات الربوبية وذا لا يجوز فثبت ان اختيار العبد لا يتعلق عن معنى الرفق به فمن قال انه يتخير بين القليل والكثير من غير
رفق له فكأنه اثبت له اختيارا لا يليق به قلت لا يخفى ان قوله لان الاختيار المطلق الخ متمم للوجه الاول وتعليل لسقوط الاكمال
فحمله دليلا على حدة مستقلا فيه غفل عن قوله الاختيار المطلق من صفات الربوبية ثم ان ذلك كله وامتثال لقوله عم خلقوا
باخلاق الله تع   كان والصوم لان النص جاء بالتأخير رخصة لليسر وفيه معارض حاسقام بالتعجيل
الذي هو صوابه وسوالي لهذا بكرمه قوله اي ان الصوم في حق المريض والمسافر رخصة اسقاط بعيد لا يدل الدليل
الرخصة معنى اما الدليل فلان قوله تع فعدة من ايام اخر دال على انه تع اسقط التعجيل واما المعنى فلان الرفق متعلق بالتأخير
احيانا وليس الرخصة لا تدل فيه على الاسقاط وكذا معناها اما الدليل فلان النص جاء فيه بالتأخير دون الصدقة
بالصوم بعد العدة شروعه لان الموجب يقبل التعجيل كالدين المؤجل واما المعنى فلان اليسر فيه معارض لان الصوم

في السفر يشق عليه من وجه والفطر يسهل المسافة مشق آفة ويخف عليه من وجه لموافقة المسلمين كالصلوة اذا خفت والفطر
في السفر يعني عسر ان من وجه وهو فقد الارتفاق بمرافقة الاقامة والناس في الاختيار رجحانا ولونا فاستقام التخيير
ليختار ما هو الارفق عنده   ولا يلزم تخيير موسى عم لان الزيادة فيه تبرع وهو غير ممنوع عن الاسقاط
بالسفر قبل اكمال العوض حرام والفعل بركعة مفسد للعوض بعد ما يمنع قبله لا يصلح اي لا يلزم علينا ما ذكرنا تخيير
موسى عم في الرعاية بين ثمان سنين وعشر سنين كما قال الله تع ذلك بيني وبينك ايما الاجلين قضيت فلا عدوان علي فانه
تخير بين القليل والكثير مع ان الرفق متعين في القليل الا الاقل وهو الثمانية كانت هي الاجرة والزيادة عليها كانت
تبرعا منه وفضلا مرتبا على ما ستره الله تعالى بقوله تع فان اتممت عشرا فمن عندك وكذا العول في مسلمنا العوض ركعتان
عندنا والزيادة فعل مشروع للعبد يتبرع به فعل غير الاسقاط باداء الفعل فعل اكمال الاركان العوض مفسد
للعوض كاصلاة الفعل بالفرض لمنع من الاشتغال به قبل اكمال العوض حتى لو لم يقعد المسافر على راس ركعتين وقام
الى الثالثة بطل العوض حتى بعد اكمال ما قبل اتمام التحريمة لا يكون مشروعا من الاسقاط حتى لا يكون مفسدا للعوض وان
كان مكروها لتأخير السلام واما ان يكون الاختيار بين الاقل والاكثر فيما اذا كانت الزيادة واجبة عليه بعدم الغالب
ولا يلزم العبد المأذون في الجمعة لانهما عندنا فرض الوقت على احدهما على الاخر وعند المخالف لا يتعين الوقت
الاول عندنا ان لا يرد نقضا على الاصل المذكور العبد المأذون في اداء الجمعة يتخير بين اداء الجمعة وهي ركعتان وبين
اداء الظهر وهو الاربع وهذا تخيير بين القليل والكثير من غير ان يتضمن رفقا لان الجمعة والظهر عندنا لا يتأتى فيهما ستتان حتى
لا يجوز اداء احدهما بنية الاخر ولا يجوز اقتداء مصلي الظهر بمصلي الجمعة ولا بالعكس ويشترط للجمعة ما لا يشترط للظهر
وعند المخالف لا يتعين الوقت في الاول عندنا فيصح التخيير طلبا للرفق خلاف ظهر المسافر والمقيم لانهما واحد
بدليل اتحاد الاسم والشرط والعامة بناء احدهما على الاخر فيتعين الرفق في الاقل عندنا فلا يصح التخيير كما مر
وحاصل الجواب تسليم التخيير وتخصيص المدعي ويمكن ان يجاب عنه بطريق المنع بان يقال لا نم انه مخير بينهما بل يجب عليه
اداء الجمعة عينا عند الله ولكن كالحر حتى لو تخلف بعد الاذن عن الجمعة يكره له ذلك كما في الحر فلا يكون التخيير فيمن
اعتوا اي اجاب عمن نذر بصوم سنة ان فعل كذا فعل فهو مخير انه تخير بين صوم سنة وثلثة ايام على قول محمد رحمه الله
وهو رواية عن ابي ح انه رجع اليه قبل موته بثلثة ايام لان احدهما قربة مقصودة والاخر كفارة اي الجواب الاول
ذكرناه في العبد المأذون يجيب عمن نذر بصوم سنة ان فعل كذا كما يقول مثلا ان دخلت الدار فعلي صوم سنة
فدخلها وهو معسر فانه يخير بين صوم سنة بالنظر الى جانب النذر وبين صوم ثلثة ايام بالنظر الى جانب اليمين

عند محمد وكان ابو ح يقول عليه صوم سنة على التعليق وروى انه رجع الى قول محمد قبل موته بثلثة ايام وهذا اذا كان
التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما ذكرنا فان المقصود منه المنع من الحصول فان كان التعليق بشرط يريد وقوعه كما يقول
ان شفى الله مريضي فعلي كذا فلا يخير فيه بل الواجب الوفاء بالنذر لا غير وهذا التخيير بين الفعل والكفارة في جنس واحد
اجاب بانهما مختلفان معنى وان اتفقا صورة لان احدهما وهو صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة والاخر
وهو صوم ثلثة ايام كفارة لما لحقه من خلف الوعد المؤكد باليمين فيها معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طالبا للارفق عليه اذ صوم م
جاز ان يكون الزاجر اشد على النفس وان كان اقل مما يكون قربة مقصودة وفيها وفاء بالعهد وانجاز الوعد وان كان اكثر
واحد ولكنهما سواء اي متساويان في المسافر العصر والاكمال سواء اي كونها عبادة مقصودة فلا يتعدد
التخيير فصار كالمدبر اذا جنى لزم مولاه الاقل من الارش ومن القيمة حتما والعبد في مثله اي صار ما ذكرنا
من تعلق القصر في حق المسافر بطريق لزوم الاقل من ارش الجناية والقيمة على المولى في جناية المدبر من غير خيار
لاتحاد الجنس اذ المالية مقصودة فيهما فيتعين الرفق في الاقل كالقصر في حق المسافر فخلاف العبد اذا جنى
فان المولى يكون مخيرا بين دفع العبد والفداء سواء كانت قيمة العبد اقل او اكثر من الفداء لان الدفع والفداء مختلفان
صورة ومعنى فان احدهما مال والاخر رقبة فيكون التخيير مفيدا لطلب الارفق كتخيير العبد المأذون في الجمعة بين الظهر
والجمعة كتخيير الحالف بين صوم سنة وثلثة ايام ولا يلزم على هذا ما ذكر في باب النوافل ويصلي اربعا قبل العصر وان
شاء ركعتين وما ذكر في باب الاذان ولو فاتت صلوات اذن للاولى واقام وكان مخيرا في الثانية ان شاء اذن واقام
وان شاء اقتصر على الاقامة فان هذا كله تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد لانا لا نسلم ان الواجب [illegible] في القليل بل في
الكثير لما في الثواب وان كان في القليل يسر الاداء فكان التخيير مفيدا على انه خارج عن محل النزاع باب وجوه النظم
صيغة ولغة وهي اربعة النظم باعتبار وضعه للمعنى اربعة اقسام الخاص والعام والمشترك والمؤول وذكر في الكشف
في وجه الحصر ان اللفظ ان وضع لمعنى واحد فخاص او لاكثر فان شمل الكل فعام والا فمشترك ان لم يترجح احد معانيه وان
ترجح فمؤول وفيه بحث من وجوه اما اولا فلان معنى اللفظ ما وضع له اللفظ فوحدته وكثرته انما يكون بتوحد الوضع
وتعدده فان ليس المراد بالواحد ما لا جزء له ولا [illegible] ولا اشكال ان العام من حيث انه عام متحد الوضع فيكون معناه
واحدا فلا يكون [illegible] واما ثانيا فلان العام قسيم لكثير المعنى لا قسما وقد جعل قسما منه واما ثالثا
فقوله ان شمل الكل فعام انما يصح على مذهب من شرط الاستغراق في العام لا على مذهب مشايخنا فان الاستغراق ليس بشرط
عندهم واما رابعا فقوله والا فمشترك غير مستقيم لانه يستلزم ان يكون الجمع الذي لم يرد به الاستغراق مشتركا وليس
الامر كو

الامر كذلك واما خامسا فلان الترجيح وعدمه انما يكون بعد الاستعمال وكلامنا قبله على انه يلزم ان الاسم العلم مثلا
[illegible] الاستعمال وكذا [illegible] والاولى ان يقال اللفظ اما ان يكون موضوعا لمعنى واحدا او لا والاول
المشترك والثاني ان كان موضوعا للاشياء المتحدة في الصيغة فعام والا فالخاص هذا اولى في هذا القسم
[illegible] اللفظ باعتبار الوضع فقط وهذا ليس كذلك بحث الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم بحث خاص
على الانفراد فقوله كل لفظ [illegible] المهملات [illegible] وقوله وضع لمعنى خرج المهملات والالفاظ الدالة على المعنى لا بالوضع
وقوله معلوم [illegible] للواضع لا [illegible] وذكر في الكشف انه احترز به عن المشترك والمجمل [illegible] المعنى الموضوع له
معلوم للواضع عند الوضع [illegible] الوضع [illegible] اللفظ بازاء المعنى [illegible] الواضع اللفظ بازاء معنى ولا
يعلم ذلك المعنى وكذا السامع بعد العلم بالوضع [illegible] غير معلوم له فالمعلوم
[illegible] ارادة المعنى [illegible] اللفظ عليه بالوضع [illegible] اللفظ خاصا باعتبار [illegible] والاول فان
[illegible] المجمل والمشترك [illegible] اما المجمل [illegible] المقسم [illegible] واما المشترك [illegible] وضع لمعنى لان
المشترك موضوع لمعنيين او اكثر وقوله على الانفراد [illegible] العام [illegible] المراد به ان لا يكون المعنى [illegible] الافراد المحل نوعا
او جنسا والاول [illegible] لفظ الكل من الحد [illegible] من حيث [illegible] عموم والا [illegible] على كل فرد من
افراده ولا [illegible] بصيغة العموم وقد يعبر عنه [illegible] بعد سيظهر خصوص الجنس والنوع والعدد فخبر
ثان اي سيظهر خصوص الجنس وخصوص النوع كرجل وخصوص العدد اي العلم كزيد وهذا التقسيم بلسان اهل الشرع
خلاف ما يقوله المنطقيون [illegible] الخصوص [illegible] اي حكم الخاص [illegible] العوارض [illegible] وله كما سيأتي
الوضع على وجه القطع اعلم ان القطع يستعمل بمعنيين احدهما ان لا يكون ثمه احتمال اصلا والثاني ان لا يكون احتمال ناش عن
دليل والثاني اعم من الاول [illegible] الاحتمال الناشي عن دليل [illegible] مطلق [illegible] احتمال وبعض الاخص مطلقا
اعم من بعض الاعم والمراد بالقطع [illegible] المعنى الاعم [illegible] بهذا [illegible] كيف [illegible] القطع مع الاحتمال الا ان [illegible]
الاحتمال لا ينافي القطع بالمعنى الاعم [illegible] هذا [illegible] العام [illegible] فالمشايخ [illegible]
[illegible] انه لا [illegible] المعنى [illegible] بالقطع [illegible] الاخص [illegible] احتمال المجاز
[illegible] المعنى الاعم [illegible] الحلاف [illegible] الجرح عن
العوارض [illegible] مراده [illegible] القطع بالمعنى [illegible] بحث [illegible] زيادة [illegible]
لانه [illegible] والا كان [illegible] موضوعه

عدم قيام الدليل بطريق الاولى كقولهم للجرح ان طال بعد ذلك لانه لو لحقه البيان فاما ان يكون لاثبات الظهور وهو صفته
او لازالة الخفاء وهو لازمه وكلاهما باطل لان الخاص بين في نفسه فيؤدي الى اثبات الثابت او ازالة المزال وايضا
لان الخاص لو يكون مبهما لاحتاج الى بيان المراد منه   والعدد اي على وبالثلاثة اسم خاص لعدد معلوم في قوله تع
ثلثة قروء ولو حمل على الاطهار لا يستقيم الثلاثة لانها لا تراد اجماعا فيترك الخاص اي علم ان القرء لفظ مشترك وضع
للحيض ثانيا وللطهر المتخلل بين الدمين اولا عند الفقهاء لكن اصطلحوا في قوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة
قروء انه محمول على الطهر او الحيض ولهذا قال الشافعي المراد به الطهر وقال ابو حنيفة المراد به الحيض ونحن نقول لو كان
المراد به الطهر لبطل موجب الخاص وهو الثلثة لان الطلاق المسنون هو الذي يكون في حالة الطهر فاذا طلقها فيه فثلاث
على التربص ثلثة اطهار اجماعا اما عندنا فظ واما عند الشافعي فلان الطهر الذي وقع فيه الطلاق محسوب فبطل
فينتقض العدد بباقي ذلك الطهر وطهرين آخرين فينتقص العدد عن الثلث وابطال موجب الخاص باطل ولو حملناه على
الحيض لا يجب عليها التربص ثلثة قروء كوامل لا يحال الا انتقاص … يلزم ان لو لم يكن بعض الطهر طهرا او هو ممنوع
وايضا لو حمل القرء على الحيض يلزم منه الزيادة على الثلاث لانه اذا طلقها في الحيض لا يحتسب الحيض اجماعا والجواب
كما لا يحمل النقصان لا يحمل الزيادة لانا نجيب عن الاول بان ذلك مع كونه … ثبت ان الطهر اسم لما تخلل
بين الدمين والدال على بعض العدد … طهر واحد واجاب صاحب التوضيح بان بعض الطهر لو كان طهرا لما بقي الفرق بين الاول عن الاول
والثاني والثالث … ما مضى من الثالث … يحل له التزوج وهذا خلاف والاجماع … زعمه ممنوع …
… بالضد … العدد … والجواب عن الثاني بان ذلك … ضرورة … التكميل فيكون
… لان الحيضة لا تتجزى … لا يتم … اذا اخذت … له يطلق
… كذا في الاسرار … يكمل الاول بالرابعة … ضرورة عدم التجزية
والغسل والمسح لفظان خاصان لفعل معلوم في آية الوضوء فيتعلق جواز الصلاة بالنية والتسمية والترتيب والولاء لاكتمل
علاته والطواف خاص لمجرد الدوران والركوع للميلان والسجود لوضع الجبهة فيتعلق جوازها بما عداها من الطهارة
والطمانينة واعتدال الاركان … اي ما كان الغسل والمسح في آية الوضوء لفظين خاصين لفعل معلوم
الاسالة والاصابة فلو علقنا جواز الوضوء بالنية والترتيب كما هو مذهب الشافعي والتسمية كما هو مذهب اهل
الظواهر والولاء كما هو مذهب مالك لا يكون علاته كما هو مقتضاه اذ النص باطلاقه يقتضي جوازه على اي وجه حصل
والتعليق بهذه الاشياء يزيل اطلاقه والجواز وهو حكم شرعي فكان نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد او القول لا يكفي

ان سوق من الآية لتعليم الوضوء الذي يصير به المرء اهلا لاداء الصلوة فلو كان وحده من الاهلية موقوفا
على شيء آخر لبينه ولما سكت عن ذلك كان بيانا بان لا وجوب في الوضوء غير ما ذكر لان السكوت في موضع الحاجة الى
البيان بيان على ان مقدار ما اوجبت عليكم في الوضوء الغسل والمسح فقط فمن زاد واوجب اخذ بخبر الواحد
كان ناسخا حكم الكتاب بخبر الواحد وذلك لا يجوز ونوقض باشتراط النية في التيمم مع ان النص ساكت عنه واجيب بان النية
فيه انما تثبت بمقتضى النص لا بغيره لان التيمم ينبئ عن القصد لانه هو القصد لغة والنية هي القصد وفيه اشكال لانه انما يستعمل ذلك
لو كان النية عبارة عن مطلق القصد وليس الامر كذلك بل هي عبارة عن قصد الصعيد لا استباحة الصلوة وهذا
البعض منه والعام لا دلالة له على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه والطواف المامور به في قوله تع وليطوفوا بالبيت العتيق
لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو الدوران حول البيت وهو باطلاقه يقتضي جواز الطواف من المحدث كما يجوز من الطاهر
فاشتراط الطهارة فيه حتى لا يعتد الطواف بدونه لا يكون عمله بعد الحج لا بيانا لانه ليس بمجمل يكون نسخا لحكم الكتاب
بخبر الواحد وهو قوله عم الطواف بالبيت صلوة وذلك لا يجوز واعترض عليه بان النص مجمل لان فعل الطواف غير مراد
اجماعا فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتدأ من غيره لا يعتد بذلك حتى
الى الحجر وكذا يلزم اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فاذا ثبت انه مجمل جاز ان يلحق خبر الواحد بيانا له
واجاب عنه صاحب الكشف بانه ليس بمجمل في حق نفسه ولكنه في حق المقادير والابتداء الفعل مجمل لان بيان الفعل مبالغة
ولكن يحمل العين ومن حيث الابتداء في الشيء فالتحق خبر الواحد بيانا له واما خبر الطهارة فلا يصلح للبيان لانه لا اجمال   ان يكون حيث
فالنية اليه وقد يطلق لان الامر اذا حمل العدد حتى يلزم لا اجمال كيف والامر لا يقتضي التكرار عندنا والذي يدل على
وكذا على ما اشد لو اعلن نفي قول مالك في طواف القدوم بان هذا الامر لا يقتضي التكرار كذا في الهداية وايضا
لو كان بيان الفعل يقتضي الاجمال لكان قوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا مجملا وليس كذلك اجماعا سلمنا ذلك بالنسبة
الى العدد فلا نسلم لا اجمال بالنسبة الى المبدأ فلا يصلح خبر الابتداء بيانا له والاولى ان يقال اي ثبت العدد وشرط
المبدأ بالاخبار المشهورة ولهذا يجوز الزيادة على الكتاب واما وجوب اعادة طواف الجنب والعريان والطواف
المنكوس فليس لعدم الجواز بل لكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة المرادة مع الكراهة ولهذا   لصار حـ
ينجبر بالدم اذا رجع من غير اعادة اجتنابا والصلوة بالسجود والركوع والسجود في قوله تع واركعوا واسجدوا
لفظان خاصان وضعا لمعنيين معلومين فالركوع للميلان عن الاستواء يقال ركعت النخلة اذا مالت والسجود لوضع
الجبهة على الارض فلا يكون الى والتعديل وهو الطمانينة في الركوع والسجود واتمام القيام بين الركوع والسجود

والصوم بل السجدة بل ركعة على وجه يكون فرضا كما قاله ابو يوسف والشافعي بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام ثم صل فانك لم تصل
لاعرابي اخف الصلوة بيانا لما اجمل اولا احتمال فيهما بل يكون رفعا للحكم الاطلاقي فيكون نسخا له بخبر الواحد والاجون
ولقائل ان يقول سلمنا انه لا يصلح بيانا له لكن لم لا يلزم النسخ ان لو لم يصح ان يكون بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى اقيموا
الصلوة وهو مجمل لكن لي ان اجاب عنه بانه لا حاجة الى ان يكون بيانا للصلوة او السجود والركوع لا اجمال في الاول والا يلزم
ان يكون التعديل واجبا جبالة واللازم باطل اذ الاتي بالركوع مع التعديل مثلا آت بفرض واحد وان طوله
اي على قدر الكمال وهو المط   ومن ذلك قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به بدأ بفعل الزوج وسماه طلاقا
ثم زاد عليه فعل المراة وسماه افتداء ووجب الزيادة او الافراد بالذكر بتقرير ما كان فكان بيانا بان فعل الزوج
في هذه الحالة هو الذي مر ذكره من الخلع فسمي في هذه الحالة لا يكون عملا به اعلم ان الخلع طلاق وعند مالك
والمزني وهو مذهب عامة الصحابة وقال الشافعي في قوله القديم وبه قال احمد انه فسخ وهو قول بعض الصحابة وثمرة الخلاف
يظهر في انتقاص عدد الطلاق ثم علماؤنا رحمهم الله استدلوا بهذه الآية ووجهه ان الله تعالى بدأ بفعل الزوج في اول
الآية وسماه طلاقا ثم زاد عليه فعل المراة بالذكر تقريرا لفعل الزوج وهو ما سبق من الطلاق ولان الخلع معنى ولا
تستبد المراة به وقد ذكر فعلها ولم يذكر فعل الزوج فكان بيانا بالضرورة ان فعله هو الذي في اول الآية وهو
الطلاق وجعل الخلع شيئا في هذه الحالة كما قال الشافعي لا يكون عملا به ولقائل ان يقول لا نم ان مجيء الافراد بالذكر
تقرير لفعل الزوج على ما سبق لم لا يجوز ان يكون فعل الزوج في هذه الحالة فسخا وذلك كما ذهب اليه الشافعي
ويكون تركه لظهوره ولو سلم ذلك يلزم ان يكون الخلع طلاقا فانه صح ان المراد من الطلاق المذكور في اول الآية هو
الطلاق الرجعي عندهم وهذا طلاق بائن عند ان الخلع ونحوه او مع المفاداة بلفظ الخلع اما لو قال الزوج انت
طالق على كذا فهو الطلاق وهذا طلاق والحاصل ان الخلع ان ثبت بلفظ الطلاق لا يكون محل الخلاف وان ثبت بلفظ
آخر لا يكون فيه دليل على انه طلاق وايضا لو كان الخلع المذكور في هذه الآية طلاقا يلزم ان يكون الطلقات اربعا مع
قوله فان طلقها فلا تحل له وفساده مما لا يخفى ولا وجه لقول العلامة النسفي حيث قال ان الله تعالى ذكر التطليقة الثالثة
بعوض وبغير عوض فلا يكون اربعا لان الآية لبيان الخلع بدليل سبب النزول والا لم يكن متمسكا لهم لان بيان
الطلاق بمال وعوض وهو قد سبق ولو سلم ذلك يلزم سقوط التمسك به على ان المختلعة يلحقها الطلاق ولا ينفي
الرجوع ولا وجه ايضا لقول من يقول المراد بقوله تعالى الطلاق مرتان بيان الشرعية لا بيان الوقوع فلا ينفي
الزيادة على الثلث لانا نقول لا يصح الآية على ان الخلع طلاق وان المختلعة يلحقها الطلاق

وسماه افتداء وتحت الزنا وعلى اجزاء المراة ح

وذكر الطلاق بحرف الفاء في قوله تعالى فان طلقها وانه خاص للوصل والتعقيب عقيب الخلع يصرح بان المختلعة
يلحقها صريح الطلاق اعلم ان المختلعة يلحقها صريح الطلاق وعند الشافعي لا والاستدلال بقوله تعالى فان طلقها
فلا تحل له ووجهه ان الله تعالى ذكر الطلاق عقيب الخلع بحرف خاص للوصل والتعقيب وهو الفاء فيكون ذلك نصا على صحة
ايقاع الطلقة بعد الخلع متصلا به فيكون معنى الآية فان طلقها بعد الخلع والشافعي لما وصل بقوله الطلاق مرتان
وجعل ذكر الخلع معترضا لا يكون عاملا بموجب الخاص واعترض عليه بان وصل الطلاق بالخلع خلاف تفسير المفسرين
فيكون ما قاله الشافعي اولى وبانه يوجب زيادة التطليقات على الثلث كما بينا وبان معنى الآية ح يكون فان طلقها
بعد الخلع فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره ولا يكون فيه دلالة بان الزوج الاول يحتاج الى التحليل بعد التطليقة الثالثة مطلقا
اي سواء كان بعد الخلع او لا والامة اجمعت على استفادة ذلك من هذه الآية وايضا قوله في اول فان طلقها الى
اول الآية لو كان العمل بالخاص لما سيعلم ان لو كان ورود الاعتراض بين الكلام منفيا فيه بعطف الثاني على الاول بالفاء
وهو كثير واقوال المفسرين على ذلك دليل صواب   وكذا قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم الحق المال بالابتغاء
وانه خاص للطلب وذلك يتحقق بالعقد الصحيح فتأخير وجوب المال عن الطلب الى زمان استيفاء الوطء لا يكون عملا به اعلم
ان المراة المالكة لامرها اذا اذنت لوليها ان يزوجها بلا مهر او بقول زوجني ولم تذكر المهر فزوجها وليها بلا
مهر صح النكاح اي عقد ولكن لا يجب عليه المهر الا بالدخول عند الشافعي وعندنا يجب المهر بمجرد العقد واستدل علماؤنا بقوله
واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم ووجهه ان الله تعالى قيد الحل بالابتغاء والصفة بالمال وهو المهر والابتغاء لفظ
خاص وضع لمعنى خاص وهو الطلب والطلب انما يحصل بالعقد فيقتضي الآية ان لا ينفك المال عن الابتغاء لان الباء للالصاق
فالقول بتراخي وجوب المال عن الابتغاء اي الى زمان استيفاء الوطء وهو الدخول كما قاله الشافعي لا يكون عملا بالخاص
فكما انه تعالى لا يلزم النكاح الفاسد حيث لا يجب المهر فيه بنفس العقد اي عقد بالدخول لان المراد به الطلب
الصحيح المحصل للحل بقرينة السياق وذلك انما يحصل بالنكاح الصحيح واعترض عليه بان الحل وان قيد بالابتغاء بالمال
في هذه الآية قد اطلق ايضا في الآية الاخرى وهي قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وانكحوا الايامى منكم والمطلق يجري
على اطلاقه والمقيد على تقييده انا لا نم ان المطلق يجري على اطلاقه مطلقا بل يحمل على المقيد اذا كان الحكم واحدا والحادثة
واحدة بالاتفاق كما في كفارة اليمين وههنا كذلك فيجب حمل المطلق على المقيد بالمال الا ترى انه شرط الاشهاد وحمل النص
المطلق عنه على المقيد به ايضا   والفرض والكناية خارج التعديد وضمير المتكلم في قوله تعالى قد علمنا ما
فرضنا خاص لم يجعل المهر مقدرا شرعا وجعله موكولا الى رأي الزوجين بعد ترك العمل بالخاص اعلم ان اقل المهر مقدر

جواب عنه الا الاعتراض فذكر في التلويح على وجه الاتم ه

عندنا بعشرة دراهم وقال الشافعي كل ما يصلح ثمنا في البيع يصلح مهرا حتى لو تزوج امرأة بحبة او درهم كان الحبة مهرا عنده
وعندنا يجب عشرة دراهم واستدل علماؤنا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا ووجهه ان الفرض لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو التقدير
وكذا الكتابة لفظ خاص في ارادته دار المتكلم فدل ذلك ان مهر النساء مقدر بتقدير الله تعالى وتقدير الشرع اما ان يمنع الزيادة
او يمنع النقصان او يمنعهما الاول والثالث منتفيان بالاجماع فتعين الثاني لكون الادنى مقدرا وقد بينه النبي عم بقوله لا
مهر اقل من عشرة دراهم فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا وجعله موكولا الى راي الزوجين يكون تاركا للعمل بالخاص من كتاب الله
ولقائل ان يقول لا نم ان الفرض لفظ خاص بل هو مشترك بين المعاني قال عم ان الله تعالى فرض على عباده خمس صلوات اي
اوجبها كذا في المغرب وبين القطع يقال فرض الفأر الثوب اذا قطعه وبين البيان قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم
اي بين لكم في قول جماعة من المفسرين وبين التقدير كما ذكرتم سلمنا ذلك لكن لا نم انه خاص في التقدير بل هو للقطع حقيقة كما
قال صاحب الكشاف في اول سورة النور اصل الفرض القطع وكذا قال غيره من ائمة اللغة ثم نقل الى الايجاب وفي التقدير لان
الواجب مقطوع وكذا المقدر مقطوع عن الغير فكان في ذاتهما على ان حمله على الايجاب هنا اولى بقرينة كلمة على فانها صلة
الايجاب لا صلة التقدير يقال قدر الله عليه اذا اوجب ولا يقال فرض عليه اذا قدر ويؤيده وما ملكت ايمانهم لان الايجاب يستقيم
في حق الاماء كما يستقيم في حق الازواج لان نفقة مؤنتهن من النفقة والكسوة واجب على ساداتهم كوجوب الاجر على الازواج
فاما معنى التقدير فلا يستقيم في حق الاماء لانه لم يتقدر على الموالي في الاماء شيء والذي يسر انه التفسير الفرض فيهما بمعنى
الايجاب قال صاحب الكشاف ومعنى الآية قد علمنا ما اوجبنا فرضنا على المؤمنين في الازواج والاماء . قال محمد والشافعي
الزوج الثاني غاية للحرمة بكلمة خاصة لها في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره والغاية تقبل وجود المغيا فكان
وجوده كعدمه في حق الحالة فلا يصير هادما للطلقة والطلقتين اعلم ان الصحابة اختلفوا في مسئلة الهدم
فذهب العبادلة الثلثة الى ان وطئ الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من الطلقات واحدة كانت او ثلثة وبه قال ابو حنيفة وابو يوسف
وذهب عمر وعلي وابي بن كعب الى انه لا يهدم ما دون الثلاث وبه قال محمد والشافعي وزفر رحمهم الله تمسك محمد بان الثاني
فان الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وكلمة حتى وضعت لمعنى خاص وهو الغاية
ولا تأثير للغاية في اثبات ما بعدها بل منتهى الشيء فاذا انتهى سبب الحكم فيما اعدم بالسبب السابق للتحريم
الا بعد على المحرم فانه يسمى انتهاء الاحرام بسبب الحل بالاباحة الاصلية فكذا ههنا باصابة الزوج الثاني تنتهي
الحرمة ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن اسباب الحرمة فلو جعل الزوج الثاني مثبتا
حلا جديدا لم يكن ذلك عملا بالكتاب بل كان ابطالا لانه الكتاب يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل ذلك منزلة اذ لا

وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم

وجود

وجود للغاية قبل وجود المغيا الا ترى انه لو حلف لا يكلم فلانا في رجب حتى يستشير اباه فاستشار قبل دخول رجب لم
يكن مستشيرا في حق البر حتى لو كلمه في رجب قبل الاستشارة حنث لانه لما لم يوجد تحريم الكلام بعد دخول رجب الى
غاية الاستشارة فالاستشارة وجودها وعدمها قبل دخول رجب سواء وجعل هنا حلا جديدا بالبعض خلافه يستلزم
ابطالا لموجب النص وهو ترك الظاهر لانه يقتضي ان يكون نفس الزوج غاية وليس كذلك اذ الاصابة شرط بالاجماع فلا يستقيم
التمسك به قلت قد زيد على النص الاصابة بالحديث المشهور حتى صار كالمنصوص عليه فيكون الزوج الثاني مع الاصابة غاية
لكنه بشيء من الحرمة تغييه الى الزوج والاصابة فيصح التمسك به   وقال الشافعي القطع خاص لمعنى معلوم
وهو القطع فلا يكون ابطال عصمة المال عملا به اعلم ان القطع مع الضمان لا يجتمعان عندنا خلافا للشافعي وهو
يقول القطع في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة ولا دلالة له على
ابطال العصمة فلا يكون ابطال عصمة المال والعموم الذي كان ثابتا قبل القطع عملا به مع ان فيه ترك العمومات الدالة على
الضمان بعد وضعه فيما بينهم   قلنا اما الاول فمسلم الا قوله عم لعن الله المحلل والمحلل له وحديث امرأة رفاعة وهذا
مشهور يجوز الزيادة الوطئ به اصلا ووصفا فيما سكت الكتاب عنه اصلا ووصفا هذا اشارة الى الجواب عن شبهة الهدم
وتقريره هو وقع بعده وهي انهم اتفقوا على ان تزوج الزوج الثاني بمجرده ليس غاية للحرمة بل ذلك بشرط الدخول وها
هو الدخول بهذا النص لان النكاح وان كان حقيقة في الوطئ فعند يطلق لعقد العقد وهو المراد ههنا لدلالة الاضافة الى
المرأة لان الوطئ لا يضاف اليها والوطاء لانها مستمتعة بالتمكين كما ان تسمى المركب راكبا والمضروب ضاربا وهذا خلاف
اللغة والاستعمال ولانه من آداب القران فلا يجوز حمل افصح الكلام عليه واما تسميتها زانية فليست بطريق المجاز لانه
اسم لممكنة المرأة من الوطئ الحرام والدال على نفي الزنا عنها اذا زنت بين شبه الاصول بحديث رفاعة وهو ما روي ان
امرأة رفاعة قالت لرسول الله عم ان رفاعة طلقني ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه الا مثل هدبة
فاشارت الى هدبة ثوبها فتبسم بالعنه فقال عم اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم لا حتى تذوقي من عسيلته
ويذوق من عسيلتك اذا عرفت هذا فهو انا نحتج بما قلتم ان لو استفدنا كون الزوج محللا من النص لبقي الامر كذلك
بل استفدنا ذلك من هذا الحديث الذي استفدنا منه اشتراط الوطئ منه ووجه الحجة ان النبي عم علق العود وهو الحل
الى الحالة الاولى بالذوق والمعلق بالشيء حكم المسبب للعلة عند من يأخذ الاشتقاق هو العلة فيكون الذوق علة للعود
فيثبت الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول فثبت ان هذا الحديث يدل على كون الذوق مثبت
للحل كما يدل على اشتراط الذوق وفي قوله عم لعن الله المحلل والمحلل له والمحلل من يثبت الحل كالمحرم من يثبت الحرمة

مطلب في ان القطع والضمان لا يجتمعان

فيكون الزوج الثاني منسب الحل وهذا في المطلقة ثلاثا ظاهر وفيما دونه بسقط بنو الاول فان حلت الحل ثابت فيما دونه
فاني يثبته الزوج الثاني وفيه اثبات الثابت فلذلك الحل الذي يثبته الزوج الثاني غير الحل الثابت قبله فلا يكون اثبات
الثابت بيان ذلك ان الحل الثابت قبله كان ناقصا بزوال الطلقة والطلقتان فكان غير الاول وهذا الحديث وان
كان من الاحاد ولكن لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه الكتاب   واما القطع فتسميته جزاء وانه
يدل على كماله وكماله يستدعي كمال الجناية ولا كمال مع قيام حق العبد اذ الاضافة اليهم ضرورة حاجتهم او لانه يصير
حلالا بعينه حراما لغيره كالعصير فيؤدي الى انتفاء القطع وما يؤدي الى انتفائه فهو المنتفي جوابا عن قول الشافعي
وتقريره انا ما اطلقنا العصمة ليسقط الا بالقطع بنتيجة ما قلت وانما اطلقنا بدليل اخر مقرون به وهو الجزاء
فان الله تعالى سمى القطع جزاء وتسميته جزاء يدل لغة على كماله في الزجر لانه من جزى اي قضى وهو الاحكام والاتمام او من
جزاء بالهمز اي كفى والشيء لا يكون كافيا اذا كان كاملا وكمال الجزاء يستدعي كمال الجناية والا يزيد الجزاء على الجناية وذا
لا يجوز ومع بقاء العصمة حقا للعبد لا يكون الجناية كاملة اذ اضافة الاموال الى العباد وتخصيصهم بها لضرورة حاجتهم اليها
والا فالاملاك لهم في الحقيقة او من نعم الله تعالى خلقت لعبادته فلا يكون الجناية باخذ اموالهم من حيث هي حقهم كاملة لكونها جناية
من وجه على الحق اولانه لو كان واقعة على حق العبد يكون فعل السرقة حلالا بعينه بالاباحة الاصلية حراما لغيره وهو حق
المالك فيصير مباحا بالنظر الى ذاته كالمغصوب للغاصب فيؤدي الى انتفاء القطع للشبهة وهو ثابت نصا واجماعا
فيكون ما يؤدي الى انتفائه منتفيا وهو وقوع الجناية على عصمة العبد فثبت ان عصمة المال تحول الى الله تعالى فلا يجب الضمان
لا يقال لا نسلم ان هذه الشبهة مسقطة للقطع وان سلم فكذا لو كانت الشبهة التي لا يمكن الاحتراز عنها معتبرة لكن
الامر كذلك فان [illegible] في باب الربا لا يتعدى الحدود ما يندرئ بالشبهات قوله هذه شبهة لا يمكن الاحتراز عنها قلنا
فانه يمكن الاحتراز عنها بما ظهر من الدليل فلما دل هذا الوجه على هوى انتهى   ولان الجزاء المطلق اسم لما يجب
حقا لله تعالى مقابلا بفعل العبد وذا انما يتحقق بوقوع الجناية على حقه ومن ضرورته تحول العصمة اشار الى الاستدلال بوجه اخر في ذلك
الخاص وبيانه ان الجزاء عند الاطلاق والجزاء اذا اطلق في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى مقابلا بفعل العبد لانه
المجازي على الاطلاق ولهذا سمي دار الاخرة دار الجزاء فاذا كان القطع حق الله تعالى على الخلوص كانت الجناية واقعة على
حقه تعالى ليستحق العبد جزاء من الله تعالى بمقابلتها ومن ضرورة ذلك تحول العصمة التي هي محل الجناية من العبد الى الله تعالى عند فعل
السرقة حتى يقع جناية العبد على حقه تعالى ليستحق الجزاء من الله تعالى والعصمة واصل هي تحول الى الله تعالى لم يبق للعبد حق والتحق
في حقه بما لا قيمة له كالعصير للمسلم اذا تخمر وكالارض اذا اتخذ مسجدا اشارتنا تختص بالله تعالى حتى لم يبق للعبد

الارض اذا اتخذ مسجدا [illegible]

من قيمتها فلم يجب الضمان على رعاية لحقه لا يسقط حقه وقد استوفي بالقطع ما وجب بالهتك فلم يجب شيء اخر عليه ووجوب
الرد حال قيام المسروق لا يدل على بقاء عصمته اذ الخمر المغصوب من المسلم يسترد وان لم يكن معصومة له فالرد للملك لا
للعصمة والضمان للعصمة لا للملك فان قيل لا نسلم العصمة واصل بل المال معصوم لحق الله تعالى لوجود الدليل المحرم للقطع ومعصوم
ايضا لحق العبد لبقاء حاجته اليه فيجب الضمان كما في قتل العبد المملوك في الحرم وشرب خمر الذمي وقتل المسلم خطأ فانه
يجب الجزاء مع القيمة والحد مع الضمان والدية مع الكفارة قلت الدليل على انها واصل انا لا نجد القطع بحال الا في مال معصوم حقا
للعبد وقد اوجب الله القطع بسببه [illegible] والشرع يجعل العصمة الله كما ذكرنا فلم يبق عصمة للعبد فيفاد الضمان
الى مستحقها جزاء الصيد لانه لم يجب بالجناية على حق العبد في الصيد بل بالجناية على الحرم بدلالة انه يجب في الصيد الذي ليس
بمملوك واذا لم يجب حقه معتبرا به وجب الضمان وكذلك الحد في شرب خمر الذمي لم يجب بحق العبد فانه لو شرب خمر نفسه يجب
الحد ايضا واذا لم يجب لحقه وجب جبر حقه بالضمان وكذلك وجوب الكفارة بالجناية على حق الله تعالى لا لحق العبد فانها تجب
بالمسلم الذي لم يهاجر الينا وان لم يكن له حقه مضمونا بالدية   والاصل في نقل الملك لان العصمة صفة للمال
والملك صفة للمالك فجاز ان يثبت [illegible] بعد ما ذكرت يستحق ان تحول الملك ايضا الى الله تعالى فلم يبق للمالك حق الاسترداد
وان كان المسروق قائما بعينه اجاب بان التحول انما ثبت ضرورة كمال الجناية وانها واقعة على المال فيتحول ما هو من وصف
المال وهو العصمة له لا ما يستغنى عن كونه حراما للتعرض فاما الملك فهو صفة المالك لا وصف للمال فلا يرد على العدوان على المحل فلا يتحول
لان المالك ليس بمحل الجناية فان قيل العصمة صفة للعاصم لا للمال كالملك صفة للمالك ولهذا يقال مال معصوم ولا يقال مال عاصم
كما يقال مال مملوك لا مالك قلنا سلمنا هذا الفرق لكن تقرير الجواب [illegible] معدومة وهو ان الفعل المتعدي له
تعلق بالفاعل وهو تعلق التاثير وتعلق بالمفعول وهو تعلق التاثر فاذا وصف به الفاعل فمعناه انه الفعل المؤثر
قام به واذا وصف به المفعول فمعناه انه التأثر بذلك الفعل قام به والمصدر الذي دل عليه كل واحد منهما لغة مناسب له
لا انه المصدر الصادر منه مثلا امر بمعنى التأثير ومصدر المضروب بمعنى التأثر ثم قد يكون المقصود تعلقه
بالفاعل بنظر الى جانب المفعول كما في قولك فلان يعطي وقد يكون المقصود تعلقه بالمفعول دون الفاعل كما في المس
للمفعول اذ المقصود منها قبول المفعول [illegible] العصمة المتعلق بالمفعول وهو المال لا بالفاعل لان العصمة الحفظ والمقصود منه
صيرورة المال محفوظا لا اتصاف الفاعل به وان كان من ضروراته والمقصود من الملك عكسه وهو تعلقه بالفاعل واتصافه به من
غير نظر الى جانب المفعول به وان كان ذلك من ضروراته لان الغرض اتصاف العبد بالمالكية لا اتصاف المال بالمملوكية فلهذا جعل
المقصود العصمة صفة المال والملك صفة المالك   ولان بقاء الملك لا ينافي حرمة عينه كعصير المسلم اذا تخمر فلا ضرورة في

اشتغاله ولدا آخر عن ان لا يصرف في تمثل الملك وبيانه انا انا قيد بالتحول لئلا يشق حلالا لعينه ويصير حراما لعينه
ولا يبقى بعد الملك كونه حراما لعينه كعصير المسلم اذا تخمر يصير حراما لعينه وان كان مملوكا باقيا على ملكه اليه حالها
لا يوصف بالعصمة بل يوصف بالاباحة فلو قلنا بانتقال الملك اليه لبطلت العصمة اصلا اولى بطلانها بطلان الجناية والمقصود
من التقييد بقوله لا ابطال لها دفع القول بانتقال الملك حلالا والعصمة باقية لو انتقلت العصمة الى الله تعالى كما في الخمر يلزم
ان لا يجب القطع كما في سرقة الخمر قلنا انما لا يجب القطع في الخمر لان من شرطه ان يكون المسروق معصوما حقا للعبد قبل
السرقة والملا الا حق في شيء الحرم وخشيته وان كان معصوما لله تعالى والخمر ليست كذلك لعدم الحكم لعدم شرطه وقد وجد
شرطه في المال المسروق فوجب الحكم به واعلم ان انتقال العصمة عند بالى ثبت حالا لا بعد السرقة فوجبه للقطع لمساس الحاجة
الى الحفظ في تلك الحالة والتقصير الفعل فيها مضمونا بالعقوبة الزاجرة لكل لما تعدد سدا بالاستيفاء لان ما يجب لله تعالى فانه
بالاستيفاء فكان حكم الاخذ مستندا الى استيفاء القطع تبين ان حرمة المحل قد كانت لله تعالى فلا يجب الضمان للعبد وان تعذر
الاستيفاء تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان له وبهذا اندفع كثير من الاسولة   والعام ما ينتظم جمعا من المسميات
المراد بالموصول اللفظ بقرينة التقسيم اي لفظ ينتظم سواء كان انتظامه بالوضع او بالقرينة كالنكرة في موضع النفي مثلا
والمراد بالانتظام الشمول واحترز به عن المشترك وقوله جمعا يشير الى ان الاستغراق فانه ليس بشرط للعموم عند عامة
علمائنا قالوا العموم الجمع المنكر خلافا للعراقيين من اصحابنا والى الشافعي والمعتزلة وعن العدد فانه يتناول
جمعا معينا ولكنه مخصوصه بحسب الوضع والمراد بالجمع في العرف الكمية المطلقة على ما يشعر به التنكير وقيل المراد من
انتظامه جمعا ان يكون ذلك البعض متناولا لافراد بحيث يوجد كل فرد من افراد الرجال مثلا فخرج العدد لان اشتماله
على الافراد ليس كذلك وقول صاحب التحقيق احترز به عن التثنية ايضا مشكل لان التثنية جمع لغة اذ هو ضم شيء الى اخر
ولهذا قال ابو يوسف وان في الجمعة جمع نعم ليس بجمع اصطلاحا لكن ليس المراد به في التعريف المعنى المصطلح ولذلك
قال الاولى ان يقال احترز عن التثنية بقوله من المسميات لان من بيانية لا تبعيضية لفساد المعنى لان احترز به عن المعاني كما ظن
لان المراد بالمسميات المدلولات اي الافراد اعم من ان يكون من الاعيان او المعاني والا لم يكن العلوم والحركات والاعمال
والاعراض ونحوها مما يشمل العام ويساعده لا المعنى ولا يلزم مما ذكرنا القول بعموم المعاني لان العموم وصف الشامل
لا المشمول عليه اذ العام نعت فاعل بمعنى الشامل وبمعنى الشامل هو اللفظ سواء اشتمل على اعيان او على معان
فيجوز وصفه بالعموم بالاتفاق فاما المعنى اذا اشتمل اشياء من غير ان يدل لفظه على الشمول بمعنى المطر اذا شمل الامكنة فهذا
هو محل الخلاف فعند العلامة لا يوصف بالعموم الا مجازا وعند البعض يوصف به حقيقة وما نحن فيه ليس من ذلك الباب

في شي

في شيء فلا معنى للاحتراز عنه على ان ارادة الاعيان من المسميات مع ظهورها في الجمع مصير الى المجاز من غير قرينة
فلا يجوز   وحكمه التوقف عند بعض الفقهاء لانه يحتمل ما اريد به لا محالة واعداد الجمع اذ الثلاثة وما فوقها جمع
حقيقة وعند بعضهم يثبت به اخص الخصوص للتيقن به وعند الشافعي يوجب الحكم فيما يتناوله لا على اليقين لاحتمال الخصوص
وعندنا يوجب الحكم فيما تناوله يقينا لان الصيغة متى وضعت لمعنى فذلك المعنى لازم له حتى يقوم الدليل على خلافه فيسقط احتمال
الخصوص فيه كما يسقط احتمال المجاز في الخاص اعلم ان اهل الاصول اختلفوا في العام قبل الخصوص على ثلثة اقوال
احدهم فكل فريق باسم خاص فالمتوقف في العموم ثم اصحاب العموم فريقان فريق قالوا بانه يوجب الحكم فيما يتناوله
ظنا وهو قول الشافعي ومشايخ سمرقند حتى قالوا بان العام يحتمل الخبر الواحد يصلح مخصصا له ابتداء وفريق قالوا
بانه يوجب الحكم فيما تناوله قطعا كالخاص حتى على كل فرد من افراد العموم وهو مذهب العراقيين من اصحابنا كالكرخي
والجصاص وجمهور المتاخرين كالقاضي ابي زيد ومن تابعه وهو قول جمهور المعتزلة وذكر عبد القاهر البغدادي في كتابه
ان سلام مقدمي والصحابة ويقال علينا فيما بينهم اما اصحاب التوقف فهم الذين يتوقفون في حق العمل والاعتقاد جميعا كعامة
المرجئة والاشعرية وبعض الفقهاء فيحكى عن ان العام مجمل فيما اريد به الى معرفة المراد منه صيغة لاختلاف اعداد افراد
الجمع اذ لفظ العام يطلق على الثلثة والاربعة والخمسة وما فوقها لصدق الجمع عليه واذا كان البعض مرادا منه لا
محالة وهو غير معلوم لان اعداد الجمع مختلفة وليس البعض اولى من البعض لتساوي الكل في معنى الجمعية فلا يمكن صرفه
والتأمل في صيغة اللفظ فيكون لمن اجمل فيجب التوقف حتى يأتي البيان واما اصحاب الخصوص فيثبت منه من الواحد
الا انهم قالوا الاوجه الى التوقف اسا لانه يؤدي الى اهمال اللفظ الموضوع مع امكان العمل به فلا بد ان يثبت به
شيء من محتملاته ثم يتناول اللفظ الاخص وهو الثلاثة في الجمع والواحد في الجنس متعين اريد به الخصوص او العموم
ويتناوله للعموم محتمل والعمل بالمتيقن اولى من العكس وجه قول اصحاب العموم ان الاستغراق معنى مقصود لاهل
اللغة والحاجة ماسة الى العبارة عنه فلا يجوز مع توفر الدواعي الى العبارة عنه ان لا يضعوا له لفظا مع كثرتهم
وطول الزمان مع انهم وضعوا للشيء الواحد اسماء كثيرة واعترض عليه بان ذلك غير ممتنع من اهل اللغة اليس انهم
لم يضعوا للفعل الحال ولا للاستقبال لفظا يخصه ولا للانواع الروائح لفظا يخصها والجواب عنه ان معنى دليلنا
انه مع مسيس الحاجة الى العبارة عن معنى لا يجوز ان لا يكون له عبارة يختص مفردة كانت او مركبة والذي ذكرتم وان
لم يكن لها عبارات بعينها مفردة فلها عبارات مركبة بعينها كقولك رائحة العسل ورائحة الكافور والمسك وغيرها
ولئن كان كذلك فمنع اشتمال الصيغة على الاستغراق عندهم اسم في اللغة يعني لا مفردة ولا مركبة كذا في المعتمد ثم

قال الشافعي كل عام يحتمل ارادة الخصوص من المتكلم فيتمكن فيه شبهة ولا يعين مع الاحتمال كما يقول المراد بمطلق
الكلام حقيقته وسوها كان الصيغة موضوعة له وهذه الصيغة وضعت للعموم فكان حقيقة لها وما هو حقيقة
الشيء يكون لازما له الى ان يثبت به قطعا حتى يقوم الدليل بخلافه اذ لو جوزنا ارادة الخصوص بلا قرينة لارتفع
الامان عن اللغة والشرع بالكلية فيسقط احتمال الخصوص لكونه ناشيا عن غير دليل كما يسقط ذلك في الخاص
فان قيل احتمال المجاز الاول اي الذي هو ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون المجاز راجحا قلنا
لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمال المجاز لا اعتبار لها
فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان
اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي فلا يرجح الاول على الثاني   واقل ما يحتمل العام في الثلاثة
بطريق الحقيقة ان لو انحصر الافراد في الثلاثة باعتبار انها جملة الافراد لا باعتبار انها ثلاثة حتى لو عمل عمالا
لو كان موضوعا للكل لما استعمل في الثلاثة بطريق الحقيقة فيقال له نعم لكن العام يطلق على الثلاثة بطريق الحقيقة مطلقا
كما يطلق على الكل بل انما يطلق بطريق الحقيقة عليها لو انحصر فيها او في الثلاثة مثل ان يقول عبيدي احرار وله ثلثة
اعبد باعتبار انها جملة الافراد لا جمع غير متنوع الثلاثة لا باعتبار انها ثلاثة وجمع مطلق فلا يخفى ان هذا الجواب
صريح في اشتراط الاستغراق في العام والتقييد بلفظ جماعة العرب فصلا فيه فيما بدا مع وايضا الجمع المنكر
عام عندهم كما سيصرح مع الاتفاق مع انه حقيقة في الثلاثة عند الاطلاق وقد نص محمد في كتاب السير ان اقل الجمع
الصحيح ثلثة ونص عليه في كتب مسائل المبسوط والجامع والزيادات   وكذا الامة اجمعت على تعميم الحكم بتعميم
الصيغ في تحريم البنات والامهات ووجوب التربص على المطلقات اشار به الى الرد على المذهب المختار وبيان ذلك ان الامة
الصحابة ومن بعدهم من العلماء اجمعوا على تعميم الحكم بتعميم الصيغ فانهم قالوا بحرمة الامهات والبنات بقوله تع
حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وكذلك قالوا بوجوب التربص على المطلقات بقوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء ولم يتوقفوا في حق الاعتقاد كما لم يتوقفوا في حق العمل فدل ذلك ان العام يوجب الحكم فيما تناوله
قطعا من غير توقف على شيء آخر فان قلت من اين الاحكام المذكورة ثبتت بمجرد الاجماع لا من النصوص ولو سلم
ذلك لكن يحتمل انهم انما فهموا العموم منها بالدليل لا قرينة دلت على العموم قلت الاجماع انما انعقد على الاشتغال
من النصوص لان الصحابة قالوا ذلك في حضور النبي عم مع انه لم يكن في زمان انعقاد الاجماع وان
الفقهاء قد حملوا واكتفوا بالاستدلال بالنصوص في اثبات الاحكام ولو احتمل لم يثبت الاحكام

دلالة الاقرب بها فلما الحكم بالعموم ظهر ولم يظهر له سبب الا عموم النص فلم يحمل على شيء لم يظهر ولو لم
يكن يفهم العموم من النصوص حجة بدون تلك الدلائل لما احتاج الى السكوت عن نقل تلك الدلائل ولو نقلوا لظهر ظهور النص
فلما لم يظهر ذلك علم ان الاستدلال كان بمجرد النصوص   واذا سقط احتمال خصوصه لا يجوز تخصيصه بالقياس
وخبر الواحد فلما لا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد لانهما ظنيان والعام قبل الخصوص قطعي والظني
لا يعارض القطعي فان قلت القول بالتخصيص يمكن العمل بالدليلين والقول بخلافه يلزم الغاء احدهما ولا شك ان العمل
بالدليلين اولى من الغاء احدهما قلت انما ذلك لو امكن العمل بالعام في الفرد الذي تناوله الخاص لانا سلمنا لما من وجه
انه لا يمكن العمل بهما من كل وجه ولكن يمكن العمل بالخاص والتخصيص عملا بالخاص حقيقة وبالعام فيما بقي مجازا والاصل في
النصوص ان يعمل بها ما امكن لانا نقول نعم يجب العمل بهما ما امكن ولا امكان هنا لما بينا ان موجب العام فيما تناوله
قطعي فلو خصصنا العام بالخبر الخاص مع التساوي او في التساوي لكان ذلك ترجيح الظني على القطعي فلا يجوز اجماعا
فلهذا قلنا قليل الرضاع وكثيره سواء لعموم قوله تع وامهاتكم اللاتي ارضعنكم ولا يجوز تخصيصه بما روى ابن الزبير
رضي لا تحرم المصة والمصتان ولا الاملاجة والاملاجتان ولا بما روته عائشة ان فيما انزل في القران عشر رضعات
يحرمن فنسخن بخمس رضعات يحرمن لان قوله تع وامهاتكم عام لم يلحقه خصوص لان كان يعني فلا يجوز
تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس على من انشاء العقل في الحرمة ولا على الاطراف ولانها تجري مجرى الاموال
فلا يثبت الا بالنص العام في المطيع في رضعة السفر سواء لعموم الاية وشعر الميتة وعظمها طاهر لعموم قوله
تع ومن اصوافها واوبارها فلا يخص بقوله عم لا تنتفعوا من الميتة بشيء لان قوله تع اجاب عن النكاح
لعموم قوله تع والحقوا الاماني كلا به فلا يجوز الحاقه بالمكاتب ومتروك التسمية عمدا حرام لان الاية عام لم يلحقه خصوص
لقوله ناسيا اكثر حكما اولا انه مرفوع بالحديث فلا يجوز تخصيصه بالقياس خبر الواحد وقوله عم من ملك ذا رحم
محرم منه عام يوجب العمل بعمومه ولا يجوز تخصيصه الا بالقياس على بني الاعمام وقوله عم ايما اهاب دبغ
فقد طهر عام يوجب العمل بعمومه ولا يعارض بقوله عم لا تنتفعوا من الميتة باهاب لرجحان الاول اولا انه يعم
غير المدبوغ وقوله عم مسح المسافر ثلثة ايام عام فلا يجوز تخصيص العاصي منه خلافا للشافعي رحمه الله
في هذه المسائل قال الحلبي قوله عم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب عام لم يخص منه شيء وقد خصصتم
منه ام اخته من الرضاع بالرأي وقوله عم كل طلاق واقع الا طلاق الصبي والمجنون عام لم يلحقه خصوص
وقد خصصتم منه طلاق النائم بالرأي والقياس الجواب على الاول ان النص يوجب عموم الحرمة من اجل

الرضاع انما يثبت الحرمة لا لاجل النسب وحرمة ام اخته من النسب لا لاجل النسب بل لكونها امه او منكوحة
ابيه بل لم يحرمها عليه بدون كونها ام اخته من النسب وعن الثاني ان رسول الله صلى الله عليه وسلم في
حديث معروف جمع بين الصبي والمجنون والنائم في كونهم مرفوعين القلم لعدم العقل او لنقصانه ثم لا شك
ان اشياء الصبي والمجنون ومن يمثل حالهما ولهذا الحقنا المعتوه بهما في هذا الحديث لهذا المعنى ايضا فعاد
تعويل الحديث الاطلاق والصبي والمجنون ومن يمثل حالهما ولهذا قلنا ان من زال عقله بشرب البنج والدواء او
بالصداع لا يقع طلاقه ايضا فثبت الحكم في النائم بدلالة النص لا بالقياس وهذا شروع في المسائل المفرعة
على هذا الاصل فمنها ان قليل الرضاع وكثيره سواء في ثبوت الحرمة عندنا وعند الشافعي لا تثبت الحرمة الا بخمس رضعات
يكتفي الصبي بكل واحدة منها محتجا بما روى ابن الزبير لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الاملاجة ولا الاملاجتان
وبما روته عائشة رضي الله عنها قالت فيما انزل الله في القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس رضعات معلومات فتوفي
يتلى بعد رسول الله وان نسخ بعد ذلك فعمل بالاول في حديث وبالثاني بعمومه مذهبه على ان الاول دال على ان المصة
داخلة في المصتين لقوله لا اكله يوما ولا يومين فان الحرمة شيء في يومين فكانه قال لا تحرم المصتان ولا الاملاجتان
فاستفيد الحرمة على اربع رضعات بهذا الحديث فعدم ان الخمس محرم ولنا قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم
اثبت الحرمة بفعل الارضاع مطلقا فاشتراط العدد فيه يكون تقييدا لاطلاق الارضاع وتخصيصا لعموم الامهات
وذلك لا يجوز بخبر الواحد لما ذكرنا ومنها ان مباح الدم بسبب من الاسباب اذا التجأ الى الحرم لا يقتل فيه
عندنا ولا يؤوى ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم وقال الشافعي يقتل فيه
مستدلا بقوله عم الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على من انشأ القتل في الحرم فانه يقتل فيه
بالاتفاق فكذا اذا التجأ اليه وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف فدخل الحرم استوفي منه
في الحرم فكذا في النفس بعد الالتجاء ولنا قوله تعالى ومن دخله كان آمنا عام لم يلحقه خصوص فلا يجوز تخصيصه
بخبر الواحد والقياس فان قيل قد خص منه من انشأ القتل في الحرم ومن وجب عليه القصاص في الطرف فانه يقتص
منهما فيه فيجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا لا لم وانما يكون من قبيل التخصيص ان لو كان ذلك مساويا للنص
وليس كذلك اما المنشئ فلانه هتك حرمة الحرم الداخل الحرم مع الجناية لا الجاني فيه لان كان فيه يعني صار كالمعين
بناء الحكم عليه واما مسألة الطرف فلان الاطراف تجري مجرى الاموال كما عرف والامن يثبت للنفس لا للاموال الا
ان الامان في الاطراف يثبت تبعا للنفس حتى لم يحل قطع اطراف الكافر في الحرم فاذا وجب القطع بالسرقة لا يمنع استيفاؤه

الامن الذي يثبت تبعا فلذلك فيه فيحمل الامن على انه لو تم هذا الاستدلال يلزم ان لا يقتل الكافر والباغي بعد الخروج
من الحرم ايضا لان الله تعالى جعله صار آمنا ما دام فيه لانه تقييد بلا دليل وهذا استشكل بعض مشايخنا الاستدلال
بهذه الآية بناء على ان الضمير العائد في قوله تعالى ومن دخله راجع الى البيت لا الحرم لان الاول هو المذكور دون الثاني وكان
ان الله تعالى ذكر البيت دون الحرم لاشتراكهما في صفة الامن قال الله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا في رجوع الضمير
اليه بهذا الاعتبار ويدل عليه قوله تعالى فيه آيات بينات مقام ابراهيم اذ مقام ابراهيم خارج البيت الحرم لا فيه ومنها
ان العاصي يترخص برخص المسافرين من القصر والافطار عندنا لعموم قوله تعالى ومن كان منكم مريضا او على سفر
وقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا فلا يجوز تخصيصه لما قال الشافعي ان الرخصة شرعت
ترفيها فلا تناط بالمعصية ومنها ان شعر الميتة وعظمها طاهر عندنا خلافا للشافعي فيهما وفي العظم لان
قوله تعالى ومن اصوافها واوبارها يقتضي بعمومه حل الانتفاع بهما فلا يجوز تخصيصه بقوله عم لا تنتفعوا من الميتة بشيء
على انه لا تعارض بينهما عند التحقيق فلذلك ولا يخفى ان هذا الاستدلال انما يتم في الشعر دون العظم لان الاية لا تتناوله
ومنها ان المولى يملك اجبار عبده الكبير على النكاح عندنا لان قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم
وامائكم عام لم يلحقه خصوص فلا يجوز تخصيصه بالقياس على المكاتب كما ذهب اليه الشافعي ومعنى الاجبار نفاذ
عقد المولى عليه من غير رضاه وقيد بالعبد اذ اجبار الامة جائز اتفاقا ومنها ان متروك التسمية عمدا حرام لان
وهو قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق عام لم يلحقه خصوص فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد وهو
قوله عم المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم وبالقياس على متروك التسمية ناسيا كما رآه الشافعي لا يقال لا
متمسك لكم في الاية لان الناسي قد خص منها فيجوز تخصيص العامد ايضا بالقياس عليه لانا نقول الناسي ليس
بتارك بل هو ذاكر شرعا اذ الشرع اقام حالة الملة مقام الذكر تخفيفا عليه بخلاف القياس كما اقام
الاكل ناسيا مقام الامساك في الصوم والعامد ليس في معناه لانه مقصر فلا يلحق به تخفيفا واجاب عنه العلامة
النسفي في الكافي وصاحب التحقيق بان التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به وهنا لم يبق تحت
النص الا حالة العمد فلو الحق العمد بالنسيان لم يبق النص معمولا به فيكون القياس او خبر الواحد معطلا للنص
وانه لا يجوز وفيه بحث لان الاية بعمومها تتناول متروك التسمية عمدا او غيره وما ذبح باسم الصنم والموقوذة والمتردية
والنطيحة والميتة فلا يلزم تعطيلها من تخصيص العمد من النص لبقاء غيره تحته هذا على ما ذكره صاحب الكشاف ويرد
عليه انه عام مخصوص لان ظاهره يتناول الذبيحة والطعام حتى قال عطاء لا يجوز اكل شيء ما لم يذكر اسم

الدليل فلا يكون ما خص منه على ان يجعل الناسي ذاكرا لانه يستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز والاعتبار
منه مسئلة اللحم الا انه لا يلزم الجمع بينهما لان معنى النفي حاصل كما جاز الجمع بين معنى المشترك فيه ومنها قوله من
ملك ذا رحم محرم منه يعتق عليه لكن قوله من ملك ذا رحم محرم يتناول الكل فوجب العمل بعمومه فلا يجوز
تخصيص الاخ منه بالقياس على ابن العم كما ذهب اليه الشافعي ومنها قوله ايما اهاب دبغ فقد طهر عندنا خلافا
للشافعي في جلد الكلب ولمالك في جلد الميتة لكن قوله ايما اهاب دبغ فقد طهر عام لان ايا نكرة وصف بصفة
عامة فيعم ولا تعارض بينه وبين قوله لا تنتفعوا من الميتة باهاب لان من شرطها المساواة في القوة وما رويناه
من الحديث اقوى لانه متفق على قبوله دون ما رواه والعام المتفق على قبوله اولى من الخاص المختلف في قبوله او لان
الاهاب اسم لغير المدبوغ لغة فلا معارضة ح لان من شرطها اتحاد المحل فان قيل الحديث غير مجرى على عمومه
لانه يتناول جلد الخنزير والادمي فلا يطهر بالدباغ قلنا لا نسلم ذلك فان جلد الخنزير لا يندبغ فلهذا
لا يطهر لان شعره غليظ تنبت من لحمه فلا اهاب له اصلا وجلد الادمي ان احتمل الدباغ طهر لكن لا يحل
سلخه ودبغه احتراما له فلا يكون مخصوصا منه ايضا ومنها ان العاصي يترخص بوضوح السفر في المسح كمن
عندنا خلافا للشافعي لكن قوله يمسح المسافر ثلثة ايام ولياليها عام لتعرفه باللام المفيد للاستغراق
عند عدم العهد فلا يجوز تخصيص العاصي منه   فاما الخاص منه شئ يسقط الاحتجاج به عند ابي الحسن
الكرخي لو خص منه الخصوص بالتعليل العام او بالتعبير اي كل فرد فكان كالاستثناء المجهول وعند بعضهم ان
كان مجهولا لا يكون ما له وان كان معلوما يبقى حجة فيما وراءه قطعا كالاستثناء وقال آخرون وان كان مجهولا
سقط الخصوص كانه لم يرد اصلا كالنسخ اذا كان مجهولا وعندنا يبقى حجة لا على اليقين لان دليل التخصيص
يشبه الناسخ بصيغته لاستقلاله وكالاستثناء بحكمه من حيث انه بين ان المراد ما وراء المخصوص فلم
يخرج الى ما هو من بعينه اذا جهل في باب الحكم ان اوجب اجماله في باب الصيغة يوجب الغاءه واذا علم فاعتبار
الصيغة ان اوجب خروجه عن ان يكون حجة لجواز التعليل فاعتبار الحكم يوجب كونه حجة فيما وراءه لامتناع
التعليل فلا يخرج عن كونه حجة بالشك اعلم ان التخصيص عندنا هو قصر العام على بعض ما منه بدليل مستقل مقترن
واحترز بالمستقل عن الاستثناء والشرط والغاية والصفة فانها وان قصرت العام لا تسمى تخصيصا لان عمل التخصيص عندنا
على سبيل المعارضة من حيث الصيغة وان كان على سبيل البيان من حيث الحكم وليس عمل هذه الاشياء كذلك وبقولنا
مقترن عن النسخ والمستقل المخصوص لما هو الكلام او غيره وسواء كان العقل فالو كل شئ لا نعلم ضرورة ان الله

مخصوص منه

مخصوص منه والمخصص النص والخصوص خطابا بالشرع ومنه العقل واما الحس نحو واوتيت من كل شئ فان العاقل
الغير المستقل يبقى العام حجة كما كان فيصل المخصوص موجبا للحكم قطعا عندنا لان الظن انما يحصل باعتبار التعليل
ومنه الاستثناء لا يقبل التعليل وفي المستقل اذا كان ذكر غير الكلام من العقل والحس كذلك لان كل ما يوجب العقل
او الحس تخصيصه خص وما لا فلا واما المخصوص بالكلام بعد الكلام فظهر ما ذكر ان المراد المص اذا خص منه شئ
المخصوص بالكلام المستقل وان اطلق ذلك احترازا عن هذا فاعلم ان الاصوليين اختلفوا في العام المخصوص فقال
قوم انه يسقط الاحتجاج به سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي محتجا
بان اصحاب الخصوص اي كل فرد بان يثبت بتعليل المخصوص بعلة موجودة في بعض افراد الباقي لو كان معلوما
واذا كان مجهولا فصوره ذلك جهالة في الباقي تحت العام وقال بعضهم ان كان المخصوص مجهولا فكما قال الكرخي وان كان
دليل التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يسقط حكم صدر الكلام فكذا المخصوص المجهول وان كان معلوما
يبقى العام حجة فيما وراء المخصوص قطعا كما كان لانه لما كان كالاستثناء فلا يقبل التعليل كالاستثناء والاستثناء
اذا كان معلوما يبقى صدر الكلام حجة في الباقي فكذا التخصيص وقال آخرون انه يبقى حجة موجبة للعلم كما كان
المخصوص معلوما او مجهولا لان المخصص لما كان مستقلا بنفسه اشبه الناسخ فاذا كان معلوما بقي العام فيما وراءه
موجبا قطعا كما في النسخ واذا كان مجهولا سقط دليل الخصوص حتى كانه لم يرد اصلا كالناسخ اذا كان مجهولا فانه
يسقط بنفسه ولا يؤثر في الحكم السابق عليه وعندنا يبقى حجة سواء كان مجهولا او معلوما لكن لا يوجب العلم
لان دليل التخصيص يشبه الناسخ بصيغته من حيث ان كل واحد منهما كلام مستقل بنفسه ويشبه الاستثناء بحكمه من
حيث انه يبين ان المراد من العام ما وراء المخصوص واذا كان كذلك فلم يخرج الى ما هو من بعينه اذ في الحاقه باحدهما
عينا الغاء للشبه الاخر والاصل فيما له شبه بالشيئين ان يعتبر بهما كالغنم في اخذ حظا من الظاهر وحظا من الباطن
اعتبرناهما كما في مسئلة الثمن على الاعتبار ولهذا قلنا عند بعض الترجيح من غير مرجح فقلنا اذا جهل دليل الخصوص
فاعتبار جانب الحكم وهو شبه الاستثناء ان اوجب سقوط الحكم اصلا لان المستثنى لو كان مجهولا يسقط
حكم صدر الكلام فاعتبار جانب الصيغة وهو شبه النسخ يوجب اعماله كما كان قبله لان الناسخ اذا كان مجهولا
يسقط بنفسه ويبقى حكم العام كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا فدخل الشك في سقوط العام
فلا يسقط به واذا علم فاعتبار الصيغة وان اوجب سقوطه لكن اعتبار الحكم يوجب كونه حجة فيما وراء
المخصوص لامتناع التعليل نظرا الى هذا الاعتبار لكن الاستثناء لا يقبل التعليل لكونه تكلما بالباقي

بعد الثنيا فصار بمنزلة المستثنى كأنه لم يتكلم به فكان عدما والعدم لا يعلل وإذا لم يصح تعليله بقي العام حجة لمن بعد
حجة بحيث لا يبقى حجة ومن حيث عدم صحته يبقى وإلا كان حجة يتعلق بكلمة فخرج عن كونه حجة فيما سكت ولم يبق قطعيا
فيما سكت ولقائل أن يقول لما كان المذهب عندكم أن المخصص مما يصح تعليله يجب أن يبطل العام عندكم بناء على زعمكم
في حجة تعليله والمكبر أن الجواب عنه بأن هذا التقرير باطل لما اختار الشيخ الإمام المحققين إلغاء أحدهما عن ملاحظة
إلى الكلام في حجة التعليل عندنا وهذا القدر يكفي للإلزام ولو لوحظ ذلك فلا نسلم أن ثبوت الخط أيضا إلا احتمال
التعليل لا الجزم وأن يكون حجة أصلا لأن ما اقتضى العلة بخصيصه حصل في حاله فلا يمس حقيقة العام فلا يبطل العام
بالتعليل بالكلية فإن قيل فعلى هذا ينبغي أن يبقى العام موجبا للحكم قطعا لأن لو خصه إذا كان المخصوص معلوما
كما قلتم في المخصص بالعقل قلنا فرق بينهما فإن موجب العقل لا يختلف فيكون معلوما حالا والتعليل فإنه
يحتمل لاحتمال أن يكون العلة غير الوصف الذي جعلناه علة فإن ذلك يختلف باختيار المجتهدين فلما
أشبه بأصلين يجوز أن يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد لأنه يقين بأصله أي لما وجد الشبهة في العام
المخصوص في أصله حيث اشتبه أنه هل تناول العدد الباقي أم لا صار نظير القياس في الشبهة في القياس
في أصله حيث يحتمل أن لا يكون الوصف الذي جعله المجتهد مناط الحكم مناطا جاز أن يعارضه القياس في حقيقته
بخلاف خبر الواحد حيث لم يجز أن يعارضه القياس لأنه أقوى من القياس لأنه يقين بأصله وإنما الاحتمال
في طريقه لتوهم غلط من الراوي أو كذبه ولهذا ترك القياس بخبر الفقيه فصل الاستثناء العقود
فالجمع في صفقة بين حر وعبد أو حي وميتة أو خل وخمر يفسد البيع في الكل وأختيه لأنه لم يدخل إلا في
أصلا فكان بيعا بالحصة ابتداء أعلم أن ههنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ
والتخصيص بمنزلة الاستثناء وهذا أنا نبين مذهب الكرخي فالجمع بين حر وعبد أو حي وميتة أو خل وخمر
في صفقة واحدة يفسد البيع في الكل وأختيه أي الحي والخمر لأنه لم يدخل إلا حرار أصلا فيكون بائعا ما سوى
محله بالحصة ابتداء وذلك باطل للجهالة ومنع المسلم وإن كان الاستثناء فيها حقيقة لكنه يناسب
الاستثناء من حيث أن الحر وأختيه لم يدخل تحت الحكم مع كونه في صدر الكلام متناولة فصار كأنه استثنى كما إذا
باع عبدين إلا هذا بحصته من الثمن فإنه يبطل البيع فإن قيل ينبغي أن يصح العقد هنا عند أبي ح بأن
يكون كل الثمن مقابلا بالعبد كما قال فيمن جمع بين من يصح نكاحها ومن لا يصح من المحارم أن النكاح
يجوز فيمن يصح ويكون كل المسمى بمقابلته قلنا فرق بينهما فإن العوض في البيع يقسم على أجزاء المعوض

فلا يمكن جعل شيء منها مقابلا بالمستثنى من الثمن فيجعل ثمنا له فلو قلنا بوجوب كل الثمن بمقابلة الحي لما كان العوض
منقسما على المعوض ويتضرر المشتري حيث لم يرض بالتزام هذا القدر من الثمن إلا بمقابلة مجموع المعوض بخلاف باب النكاح
فإنه لا توزيع فيه لعدم تجزئة الحل وإنما مقابلتها باعتبار المزاحمة فإذا لم يصح نكاح أحدهما لم يوجد المزاحمة فلا تقسيم وصار
كما إذا أوصى لزيد وعمرو بثلث ماله فإذا عمرو ميت يكون الثلث كله لزيد وكذلك إذا أوصى لزيد والجدار بخلاف ما لو جمع
بين عبده وعبد غيره أو مدبره أو مكاتبه أو باع عبدين فهلك أحدهما قبل التسليم لأنهم دخلوا بعد ما دخلوا كالمستوفى فكان
بيعا بالحصة بقاء ويجوز أن لو جمع في البيع بين عبده وعبد غيره أو بين عبده ومدبره أو مكاتبه أو باع عبدين له فهلك
أحدهما قبل قبض المشتري أو الحق أحدهما فإنه يجوز في الباقي وإن كان يصير بيعا بالحصة لكن ذلك في حالة البقاء لأنهما
دخلا تحت العقد ثم خرج أحدهما بسبب انفساخهما أو لحوق المستحق وتعذر التسليم بهلاكه وإنه غير مفسد لكن الجهالة الطارئة لا
تفسد فصار منع المسلم نظير الفسخ لأنه تبدل بعد الثبوت كما أن الخصوص في منع المسلم خارج بعد الدخول وهذا أنا ناسب مذهب
العنوان الثالث والبيع بشرط الخيار نظير المخصوص لأنه داخل صيغة لا حكما فلو باع عبدين على أنه بالخيار في أحدهما
فإن لم يعين الذي فيه الخيار ولم يفصل الثمن لا يجوز البيع لجهالة المبيع أو الثمن ولو عين وفصل يجوز لكن الذي فيه الخيار
داخل صيغة لا حكما فلم يكن شرط الخيار مثله مفسدا كالحر والخمر وهذا كله عند أبي ح رحمه الله إن من باع عبدين على
أنه بالخيار في أحدهما صح وهذا أنا ناسب المخصوص من حيث أن المخصص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه كما هو
مختار علمائنا وهذا العقد الذي فيه الخيار داخل في الإيجاب نظرا إلى الصيغة لا الحكم فمن حيث أنه داخل في الإيجاب يكون
رده بخيار الشرط تبدلا فيكون كالنسخ ومن حيث أنه داخل في الحكم يكون كالاستثناء وإذا كان له شبهان يكون كالتخصيص
الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء وبين المسألة على أربعة أوجه أحدها أن يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما إذا
باع هذا وذاك بالفين هذا بالف وذاك بالف صفقة واحدة على أنه بالخيار في ذلك والثاني يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه
لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع أن لا يكون شيء منهما معلوما فلو اعتبرنا كونه داخلا في الإيجاب يصح البيع في
الصور الأربع فإنه في الثاني يصير بيعا بالحصة لكنه في حالة البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو اعتبرنا
كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الأربع أما إذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلأنه يكون قبول غير المبيع
شرطا لقبول المبيع وإذا كان أحدهما أو كلاهما مجهولا فلجهالة المبيع أو الثمن أو كليهما فإذا علم أن جهة
النسخ توجب الصحة في الجميع وجهة الاستثناء توجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهين وقلنا إذا كان محل الخيار وثمنه
مجهولا لا يصح البيع لشبه الاستثناء وإذا كان كل واحد منهما معلوما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر ما يشبه الاستثناء

حتى يفسد بالشرط الفاسد وقوله فالبيع بيعهم بغير شرط القبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد او الذكية والميتة
صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما لفسد البيع فيهما عنده لان الحر غير داخل في البيع اصلا وكذلك الميتة فيفسد
كالاستثناء بل لاستثناء البيع فيكون فالبيع بيعهم بشرط القبول المبيع فلذا العرفا فلت وفيه بحث   ثم انا نقول انه ثبت
الاحتجاج بالعمومات المخصوصة روي عن علي رضي الله عنه انه قال في تحريم الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما آية وحرمتهما
اخرى والحرمة اولى يعني قوله تعالى او ما ملكت ايمانهم وقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين مع خصوص الآيتين وتمسك الامة بحديث الاشياء
الستة مع انه خص منه بيع المقلية بغير المقلية واستدل به ابو حنيفة على جواز بيع الرطب بالتمر ان كان تمرا وبقوله ثم
اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم ان لم يكن تمرا اسدوع في الرد بالمعقول على القائلين بان العام بعد التخصيص لا
يبقى حجة فقال انا نقول انه ثبت الاحتجاج بالعمومات المخصوصة من السلف من غير نكير وذكر انه كونها حجة بعد التخصيص سال
ذكر ان عثمان حرم الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين وقال احلتهما آية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم وحرمتهما آية وهي
قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فوقعت المعارضة فرجح المحرم احتياطا ووافقه عثمان رضي الله عنه في هذا الاستدلال الا انه
رجح الموجب للحل اذ الاصل الحل فاستدلا بعموم الآيتين مع خصوصهما فانه قد خص من الاول الاخت المجوسية والاخت
من الرضاع واخت المنكوحة ومن الثانية الجمع بينهما للخدمة بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليهم احد فحل محل الاجماع
وايضا اجمعت الامة على التمسك بحديث الاشياء الستة وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث في جواز البيع في غير الا
عند التساوي بخلاف المقلية بغير المقلية فانه لا يجوز ذلك وان تساوى العاقدان والعدو من الا على الاول سكوت في
وهذا قطع واستدل ابو حنيفة بهذا الحديث في جواز بيع الرطب بالتمر مما بلا معيار الرطب لا يخلو من ان يكون
تمرا او لا فان كان تمرا جاز العقد باول الحديث وهو قوله التمر بالتمر مثلا بمثل وان لم يكن تمرا جاز باخره وهو قوله
اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم مع ثبوت الخصوص الذي ذكرنا فدل على ان العام الذي قد خص منه لم يسقط الاحتجاج
به   فلهذا قلنا الحرة البالغة العاقلة تمكن من تزويج نفسها لعموم قوله تعالى فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن
خص الامة والصغيرة فبقي في الباقي حجة والاب لا يمكن من اجبار البكر البالغة على النكاح لعموم قوله عليه السلام تستأمر النساء
في ابضاعهن وذلك يقتضي عدم الاجبار اي والدليل العام بعد الخصوص يبقى حجة فلهذا الحرة البالغة العاقلة اذا زوجت
نفسها من كفؤ ينعقد النكاح بعبارتها عندنا خلافا للشافعي في النص وهو قوله تعالى فلا تعضلوهن ان ينكحن لانه
نهى عن منعهن من النكاح واضاف النكاح اليهن وذلك دليل تصور النكاح منهن غاية الامر انه خص الامة والصغيرة والمجنونة
منه وذلك لا ينافي الاستدلال به ولذلك قلنا ان الاب لا يملك اجبار البكر البالغة على النكاح خلافا

ان هم

[illegible]

للشافعي لان قوله عليه السلام تستأمر النساء في ابضاعهن يقتضي ان لا يجوز الاجبار وهو عام فيتناول البالغة ايضا غاية
الامر انه قد خصت منه الامة والصغيرة وذلك لا يسقط الاحتجاج به   ثم العام المسالك ان يقسمان عام صيغة
ومعنى وهو ان يكون في اللفظ ما ينبئ عن الجمعية وقيل الجمع المنكر ليس بعام واختار المصنف انه عام والعالم شرط
الاستغراق في تعريفه ولقائل ان يقول القول بعموم الجمع المنكر يشكل لان العام عنده قطعي الدلالة فيما يتناوله اذا لم
يوجد المخصص والجمع المنكر يحتمل لكل واحد من المجموع من الثلاثة الى غير النهاية من غير تسلسل القول فلا يكون له دلالة على التعيين
فلا يتناول شيئا منها على التعيين فلا يحصل القطع بالحكم فيما يتناوله فضلا عن القطع وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء
والجمع المنكر لا يحتمل ذلك لانه ليس شاملا للجميع قطعا حتى يخرج منه بعضه بالتخصيص او الاستثناء وانتفاء اللازم ملزوم انتفاء الملزوم
ويمكن الجواب عنه اما عن الاول فبان يقال لا نسلم انه لا يتناول شيئا منها على التعيين بل هو محمول على الجمع قطعا عند عدم المانع
تحصيلا لمعنى العموم وعلى الثلاثة عند وجود المانع للتيقن تحقيقا لذلك لكن القول بكونه قطعي الدلالة في العام المتفق في عمومه
وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعيا كموجب العام الثابت بطريق الآحاد واما عن الثاني فلا نسلم انتفاء احتمال التخصيص
على مذهب القائلين بعمومه اذ صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص الى الثلاثة وكذا صرح الامام شمس الائمة
السرخسي في بحث معنى الاسم الصيغة انه يجوز الاستثناء من الجمع المنكر والقسم الثاني وهو ما يكون عاما معنى لانه يدل على
الافراد لا صيغة حيث لم يوجد في اللفظ ما ينبئ عن الجمعية والتعدد نحو من وما الا ان العموم فيهما ان من عام فيمن يعقل
ويحتمل العموم فيما لا يعقل مجازا قال الله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق فانه عبر بمن لا يخلق عن الاصنام وما بالعكس
ومن ذلك قال الله تعالى والسماء وما بناها فان ما الحسن والمحاسن وما بناها سواها الله تعالى وكذا ما طحاها وما سواها
قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك فلو قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا جميعا عتقوا ومن شاء من نسائي
الطلاق فهي طالق فشئن جميعا طلقن ولو قال لعبيده من دخل منكم الدار فاعطه الف درهم كان له ان يعطي كل من دخل الدار
ولو قال لجاريته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لا تعتق لان كلمة ما عامة فكان الشرط
كون كل ما في البطن غلاما فتمسك بها من العموم بدليل ضمير الجمع والهذا قال عليها وبان من قال لعبيده من شاء من
عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا جميعا عتقوا وكذلك من قال لنسائه من شاءت من نسائي الطلاق فهي طالق فشئن
جميعا طلقن جميعا لان كلمة من تقتضي العموم وكذلك من قال لعبيده من دخل منكم الدار فاعطه من مالي درهما كان
له ان يعطي كل من دخل درهما من ماله ومن قال لجاريته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما
وجارية لا تعتق لان كلمة ما عامة فكان الشرط كون كل ما في البطن غلاما ولم يوجد فلا تعتق   وكذا

[illegible]

كل اسم جمع لا واحد له عام معنى لا صيغة كالانس والجن والعموم والرهط والجمع وهو يراعى معنى الاجتماع واي كل معنى
الانفراد فانه يعم الافراد على سبيل الشمول دون التكرار ويحمل كل فرد كان ليس معه غيره فلو قال الامام من دخل
منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل جماعة معا لا يستحقون شيئا لانعدام الاولية ولو قال جميع من دخل كان
النفل بينهم كالسهم ولو قال كل من دخل كان لكل واحد نفل على حدة اي كل لفظ وضع لمتعدد مع انه لا واحد له من
لفظه عام معنى لا صيغة كالانس والجن والعموم والرهط والجمع الا ان كل واحد من كلمة الجميع والكل ومن يتفاوت الاخر
في المعنى والحكم اما كلمة كل فانها اذا دخلت على النكرة اوجبت عموم افرادها على سبيل الشمول دون التكرار حتى اذا
قال كل امراة اتزوجها فهي طالق يطلق كل امراة يتزوجها على العموم ولو تزوج امراة مرتين لم يطلق في المرة الثانية
ويحمل كل فرد كان ليس معه غيره وهذا معنى كل الافرادي حتى لو قال كل امراة اي تدخل منكن الدار فهي طالق وله اربع
نسوة فدخلن واحدة طلقت ولا تسقط لو وقع الطلاق عليها دخول الباقيات لان كلمة كل لما اوجبت عموم الافراد
صار كانه قال لكل واحدة ان دخلت منكن الدار فانت طالق واذا دخلت على المعرفة اوجبت عموم اجزائها وهذا معنى الكل
المجموعي العموم المستغرق للذات فقوله كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول يصدق الاول وكذب الثاني
لان القشر غير ماكول وقال محمد في الجامع لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلاث ولو قال كل التطليقة يقع واحدة والبدا
ظاهر لان قول الفقهاء كل بمعنى الافراد محمول على ما اذا اضيف الى النكرة واما كلمة الجميع فانه موضوع بصيغة الاجتماع واما
من فانها موضوعة لذات من يعقل من غير تعرض بصيغة لا اجتماع ولا انفراد ومن اصلا ولا تعرض لها فصار احكامها محتملة
حتى اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا وجب لكل منهم النفل تاما لانه تعرض
للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين بالانفراد كان ليس معه غيره والاول اسم لفرد لم يسبق عليه الكل الا واحد
منهم كذلك بخلاف ما اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا حيث يجب نفل واحد يقسم
بينهم بالشركة ويصير النفل واجبا للاول جماعة ثم دخل ولو قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة
معا بطل النفل لانعدام الاولية لان الاول اسم لفرد سابق فالكل سبق لكن لا جمعا لكلمة الجميع لانه يحكم في الاجتماع
فلما استعمل هنا في الاجتماع وكلمة الاول في الفردية فلو حمل الجميع على الفردية يصير وجوده كعدمه ولو حمل الاول على
السابق مطلقا من غير اعتبار الفردية لم يلزم ترك كل الفاتح لانه على السبق الذي هو معنى هذا الكلام عند عدم
علاقة كلمة من فانه يحمل الخصوص على سبيل الحقيقة ولهذا لو قيل من في الدار استفهام الجواب بالواحد فيقول زيد كما
استفهام بالجماعة وكلمة الاول تحكم في الفردية حمل الجميع على الحكم هنا اذا دخل العشرة معا فلو دخلوا فرادى كان للعد

للاول في العموم البدلية اما كلمة كل ومن فقط لوجود الاولية في الداخل اولا واستعمالها في الباقي واما في الجميع فالعبرة
لان الجمع الفرد السابق فيه لا صيغة هنا لاجتماع ولن يوجد السبق الا انهم جعلوا بمعنى السعد لانه يعد وانه جميع من
دخل اولا الاول ان من قال لامته ان كان جميع ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما واحدا انها تعتق واذا
قال ان كان ما في بطنك غلاما فهذا الحصن هذا الموضع وقال فخر الاسلام انما يحمل العموم الاول في الجميع الكل لانه
في بعض معاني الكل ومعناه انه لو العموم الاحوال على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة ولو انها مرادا يحمل على المجاز وانه يطلق
لانه في حالة التكلم لا بد ان يراد احدهما بعينه وارادة كل منهما معا تنافي ارادة الاخر قال صاحب التلويح معنى قوله انه
مستعار لكل ان الكل الافرادي يدل على ان كل فرد حكم الاول الفعل سواء كان واحدا او جمعا والظاهر انه اذا كان الاول جمعا
يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فجعلها لو اراد الامر الاول فلا يعد يسلم لان الكل الافرادي يدل على معنى فاسد كلامه راجع الى
ان الجميع مستعار من الصور لا في الصور الاصل فقط والله يعلم بالحق وكلما تعم الافعال والاسما ومتى
تعم الزمان والمكان اعلم ان كلما ومتى واينما من الفاظ العموم الا ان يثبتها الدوام من حيث المعنى فكلما تدخل على الافعال
وتعم عمومها قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولهذا قال محمد في الجامع اذا قال كلما تزوجت امراة
فهي طالق فتزوج امراة مرارا يطلق في كل مرة لانها تقتضي عموم التزوج ومتى تدخل الافعال وتعم بعمومها زمانا ولهذا
قال علماؤنا اذا قال لامراته متى لم اطلقك فانت طالق ثم يقع الطلاق وكما سكت لوجود وقت لم يطلقها فيه بعد كلامه
وكذلك اينما تدخل الافعال لكن تقتضي عموم مكانها قال الله تعالى اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا ثم الالف واللام
اذا دخلت في اسم فرد كان او جمعا تصرف الى الجنس لانها آلة التعريف ولهذا لا تجمع مع التنوين الذي هو علامة التنكير فلو لا
صرفه الى الجنس يلزم الغاء حرف التعريف من كل وجه ولو صرف الى الجنس وانه فرد من وجه جمع من وجه لا يلزم الغاء الصيغة
من كل وجه فكان اولى مثاله ما انه يجب الوضوء لكل صلاة فرضا كان او نفلا او صلاة عيد او صلاة جنازة
لان اللام في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة تصرف الى الجنس لانعدام العهد لان الصلاة بدون الوضوء ما كانت مشروعة
اصلا لتكون معهودة اعلم ان الالف واللام اذا دخلت في اسم فردا كان او جمعا وكان ثمة معهود تصرف اليه اجماعا
وان لم يكن ثمة عهد يحمل على الاستغراق عند بعض المشايخ وعلى الجنس عند البعض وهو اختيار المصنف الا ان المقام
اذا كان خطابيا يحمل على كل الجنس واذا كان لتمهيد الاساس او لم يمكن حمله على الاستغراق يحمل على ادنى الجنس حتى
يبطل الجمعية ويصير مجازا عن الجنس فلو لم يصرفه الى الجنس وابقيناه على الجمعية يلزم الغاء حرف التعريف من كل وجه
بانه لا يمكن حمله على بعض افراد الجمع لعدم الاولوية لان البعض ليس باولى من البعض ان يكون للجنس ولا يمكن الكل

لعدمه

قوله لانه ... قبل ... فلانه ...

فهو الذي ... نقل

سوى الجنس مع بقاء الجمعية لكن الجمع وضع لا فراد الماهية لا للماهية من حيث هي فحمله على الجنس يبطل معنى الجمع وقد اعترض
قول مشايخنا لكن الالف واللام اذا دخل على الجمع يبطل معنى الجمعية ويقع على الواحد ويقع على الكل يبطل الجمعية كما في
قوله انما الصدقات للفقراء والمساكين ومسائل ايمان الجامع وكان لم يرد عليه ان الحمل على الجنس اي اخرج اللام عن الالغاء
معودا الى الغاء معنى الجمع معقوله ولو صرف الى الجنس اشار الى الجواب عن هذا ويقرر انا لا نم ذلك بل لو حمل على
الجنس يكون فيه رعاية الامرين اما الجنس فلانه يرعى الجنسية اما الجمعية فلان الجنس ان كان فردا في وجه كان فيه معنى الجمعية لان
كل جنس يتضمن معنى الجمع فكان العمل بهما اولى واجيب ان احدهما كتب وقد قال الله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وذا لا يختص بالجمع
اي ما حاصل الغاء اللام لازم على هذا التقدير ايضا لان الجنس كان معرفا بالاسم فلا يفيد اللام شيئا زائدا فلما ثلج
ذكر ان اللام يفيد الاشارة الى تلك الجمعية المعلومة المعهودة في الاذهان قال صاحب الكشاف اللام في قوله الحمد لله للتعريف
الجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد من ان الحمد ما هو من بين اجناس الافعال هذا غايته يعود صحة المسألة وحقه
من حيث انها اما اولا فلانه لا يحل بلام الجنس من مسائل العام مع علمه اي اول الكتاب من الخاص بما سواه اعني واما ثانيا
فلانه يخالف قولهم ان العام يوجب الحكم قطعا لان الجنس يشمل الادنى مع احتمال الاعلى على ما مر ولهذا لو قال ان تزوجت النساء او
يقع الواحد الا ان ينوي الكل واما ثالثا فلانه يلزم ان يكون قول القائل كلهم [illegible] لا يحل لاحد الجنس [illegible]
الا انه تاكيد واما رابعا فلانه يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال والنساء واللازم منتف اجماعا فيما نحن في
المدعي على الاصل المذكور بيان ذلك انا قلنا ان الوضوء يجب لكل صلوة سواء كانت من فرائض الاعيان كالصلوات
الخمس او من فروض الكفاية كصلوة الجنازة او من الواجبات كصلوة العيد او من النوافل كالسنن والتطوعات لان اللام
في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة للجنس لانعدام العهد لان الصلوة لندب الوضوء ما كانت مشروعة اصلا اي لم يعهد لكون
ذلك معهودا اسما والكل واحد منها الوضوء معنى الجنسية فيه والعائدان تعود لكم ان انتفاء كون الصلوة مشروعة لندب الوضوء
يستلزم انتفاء العهد لم لا يجوز ان يكون المراد الصلوة بالاركان التي هي الصلوة الكاملة فلا يكون متناولا ولا عبرة بصلوة
الاعيان سيما ذلك لكن انما يتناول الكل ان لو كان معمولا عليها على سبيل التواطؤ وهو ممنوع بل هو مشترك بين الصلوة ذات
الاركان وصلوة الجنازة كما في اضافة الفعل ومشكك فيهما كما في اضافة الفعل الى فعل المصلي كما اشار اليه في الصفحة
الثالثة في مسلم الحلف وعلى الفرق بين الاشياء وصلوة الجنازة قال المجدي في الزيادات لو وكل بشراء ثوب لا بد من
بيان الجنس ولو وكل بشراء الثوب او الثياب جاز بدون بيان الجنس وهذا عرف ان المعرف او المنكر اذا اعيد معرفا كان الثاني
عين الاول ولو اعيد منكرا كان الثاني غير الاول كيلا يبطل فائدة التعريف والتنكير والى هذا المعنى اشار ابن عباس

قوله

قوله تعالى ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين قال الروح الحارثي لان لفظ تعدد اسمها وثبت مع انحلال في اتحاد المشهود
وخلاف ما لو كان الاشهاد على الصك لانه اعادة المعرف اعلم ان الجهالة اليسيرة تتحمل في الوكالة استحسانا ما دون الفاحشة
على ما ورد في موضعه لو اعوض مثلا يقول الف او كل بشراء ثوب فلا يدري ما جنسه اي نوعه حتى يصح الوكالة لان الجهالة كثير
ذلك فاحشة لان الثوب يتناول الملبوس من الاطلس الى الكساء اما اذا عرف فقال وكلتك بشراء الثوب يصح الوكالة
بدون بيان جنسه لان اللام فيه للجنس فيتناول الادنى فكانه قال وكلتك بشراء ثوب اي ثوب شئت ولو صرح بذلك كانت
الوكالة صحيحة وكذا هذا وهذا عرف ان النكرة او المعرفة اذا اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول لكون اللام فيه
للعهد ولو اعيدت منكرا كان الثاني غير الاول لان النكرة يتناول واحدا غير معين ولو انصرفت الثانية الى الاولى
لتعينت فلا يبقى نكرة والى هذا المعنى اشار ابن عباس وابن مسعود في قوله تعالى ان مع العسر يسرا حيث قالا لن يغلب
عسر يسرين لما كرر اليسر منكرا والعسر معرفا اراد احد اليسرين في الدنيا والاخر في العقبى وعن العتبي
كنت مغموما في البادية فالقي في روعي قول من قال ارى الموت لمن اصبح مغموما له اروح فسمعت بالليل هاتفا
في السماء يقول يا ايها المرء الذي الهم به برح وقد انشدت بيتا لم يزل في فكرك تسح اذا اشتد بك العسر
ففكر في الم نشرح فعسر بين يسرين اذا فكرته تفرح فحفظت الابيات وفرج الله عني وقال الامام فخر الاسلام
فاحمل الاية على هذا المعنى يبطل عندي ووجهه ان اللفظ لا يحتمل هذا المعنى كما لا يحتمل قول القائل ان مع الفارس
رمحا ان مع الفارس رمحا ان يكون معه رمحان بل هذا من قبيل التاكيد فكلما لو احمل على التاكيد لما وجه قول
ابن عباس وابن مسعود قلت كانهما قصدا بالتيسرين ما في قوله يسرا من معنى التفخيم فتناول يسر الدارين فلذلك
يسران في الحقيقة فلقطر من هذا ان الحمل على الغيرية والعينية في المعرف والمنكر عند عدم القرينة لا مطلقا
ولهذا قلنا ان الكتاب الثاني في قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب غير الاول وان
اعيدت معرفا والملك الثاني في قوله تعالى قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك غير الاول واعلم ان هذا الاصل لا يختص
بالتعريف اللامي بل يجري في غيره ايضا قال المجدي في الجامع الصغير رجل قال سدس مالي لفلان ثم قال في ذلك المجلس او
في مجلس اخر سدس مالي لفلان يعني به الاول فله الا سدس واحد لان السدس ذكر معرفا اذ الاضافة
من اسباب التعريف والمعرفة اذا اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول وعلى هذا قال الروح اذا اقر لرجل بمائة درهم
في مجلس واشهد شاهدين عدلين ثم اشهد شاهدين اخرين في مجلس اخر على اقرار بمائة او اكثر او اقل انه يجب المالان
لا الاقل على الطالب وذلك لان النكرة اعيدت نكرة فكان الثاني غير الاول وقوله تعدد الاشهاد اراد به الاشهاد

العدد شرعا فلو اشهد في كل مجلس شاهدا واحدا كان المال واحدا الا ان والمشهد المجلس ومعه لانه ان اتحد المجلس
لزمه مال واحد اتفاقا لحلاف ما اذا اتحد الشهود او المشهد حيث لا يجب الا مال واحد احتسابا بالدلالة العهد وخلاف
ما لو كتب صكا فيه اقرار بماله واشهد شاهدين في مجلس ثم اشهد شاهدين آخرين في مجلس آخر حيث يكون المال
واحدا لانه صار اضافة الاقرار الى ما في الصك صار الثاني معرفا فيكون عين الاول وقالا لا يجب الا ما على الاول وان اختلف
المجلس والشهود مال واحد وان تعاقبا ما حد الاكثر لا الاكثر هذا الاصل غير ثابت عند صاحب الدلالة العادة على العهد فان الانسان
يكرر الاقرار بمال واحد بين يدي كل فريق للاستيثاق والمال لا يجب مع الشك فلا يصار الى الاعادة على وجه العادة ثم يعتد
الى هذا اذا لم يعلق السبب فان بين سببا متحدا بان قال الف من ثمن هذا العبد لزمه مال واحد وان اختلف المجلس
اجماعا وان بين سببا مختلفا بان قال اولا الف من ثمن هذا العبد وثانيا الف من ثمن الجارية يلزمه المالان اجماعا بكل حال
ثم النكرة في موضع النفي تعم لدلالة الضرورة وهي ان النكرة لما كانت صيغة لفرد شائع في الجملة لزم القول بانتفاء جميع
الافراد عند انتفاء مثل هذا الفرد اذ لو بقي البعض من الجملة عند انتفاء ذلك الفرد لم يكن الفرد شائعا في جملته
بل في البعض المبقي من الجملة اعلم ان النكرة اذا وقعت في حيز النفي يفيد العموم سواء دخل النفي على الفعل الواقع على
النكرة نحو ما رأيت رجلا وعلى الاسم المنكر نحو لا رجل في الدار لكن عمومه انما ثبت ضرورة صحة النفي لا لان النكرة بعد
ذلك وضعا وبيان الضرورة ان النكرة لما كانت صيغة لفرد شائع في جملة ذلك الجنس لزم القول بانتفاء جميع افراد
ذلك الجنس حتى ينتفي ذلك الفرد الشائع اذ لو بقي البعض عند انتفاء ذلك الفرد لا يكون الفرد شائعا في جملته بل
في البعض المبقي من الجملة وتلخيصه انك اذا قلت رأيت رجلا مثلا واردت تكذيبه تقول ما رأيت رجلا وهذا
يكون تكذيبا [illegible] الكلام لغة وعرفا فلو لم يكن كلامك هذا مفيدا للعموم لما كان مناقضا له لان السبب الجزئي
لا ينافي الايجاب الجزئي ومصداق ذلك قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى فانه الا انه انما نزل نقضا
لسوالهم ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم النقض عليهم بالايجاب الجزئي
فان قيل لعل من يقول بالاضراب عنه باثبات التثنية والجمع جائز مثل ان يقول ما رأيت رجلا بل رجلين او
رجالا ولو كان موجبا لعموم السلب لما صح ذلك قلنا لا نم صحة ذلك عند الائمة والنحاة ولئن سلمنا ذلك لكن انما جاز ذلك
لانه قد يفهم بقرينة الاضراب ان المراد به نفي صفة الوحدة لا نفي نفس الحقيقة كانه قيل ما رأيت رجلا واحدا
فعلمنا انه يجوز التوضي بماء الصابون والاشنان والزعفران لان الماء ذكر نكرة في موضع النفي في اية التيمم فكان
شرطه انعدام ما يكفي للوضوء مما يطلق عليه اسم الماء ولا يلزم ماء الشجر والثمر لان تكرار اضافة تتقيد وعلامته

تصور الماء بسببه في المضاف وكان مقصورا فيما يدل له فيمنعه عن الدخول في المطلق فاما الاضافة بمعنى التعريف كاضافته
الى البئر والبحر والنهر اضافة الى التعريف على الاصل الثابت بلا قيد قال علماؤنا وما يجوز الوضوء بماء الزعفران خلافا للشافعي
لان الماء المذكور في آية التيمم وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء نكرة فكان شرط صحة التيمم انعدام ماء يكفي للوضوء مما يطلق عليه
اسم الماء عند الاطلاق اي ما يسبق الى الافهام عند قولنا الماء ولا يلزم ماء الشجر والثمر حيث لا يمنع وجوده صحة التيمم
وان جاز اطلاق اسم الماء عليهما لانها للتسمية بما ليس مطلقا له لا بمعنى انها مثل البئر عند الاطلاق في واضافته اليهما
للتقييد لا انها للتعريف كاضافته الى البئر والنهر يدل عليه انه يحنث في يمينه لا يشرب ولا ياكل لحما بشرب الطهر ولحم
الشاة دون شرب الجناح ولحم السمك مع الاشتراك في الاضافة اي على ان المطلق عند الاطلاق يتناول الكامل في الماهية
دون القاصر ان من حلف لا يشرب او لا ياكل لحما فانه يحنث بشرب [illegible] واكل لحم الشاة لكمالهما في الشربية واللحمية ولا يحنث
بشرب الجناح واكل لحم السمك لقصورهما فيهما لكن هذا [illegible] على ان [illegible] مشكل وكذا لو وصف بصفة
عامة يعم بعمومها فلو حلف لا يكلم الا رجلا كوفيا او لا يتزوج الا امراة كوفية يعم الحكم جميع رجال الكوفة ونسائها
ولو قال لا اقعد في [illegible] حرمتك [illegible] جميعا عتقوا وكلمة اي نكرة يتناول [illegible] التي تضاف اليها
فالاولى [illegible] بالتي يعرفها ولو وصف بصفة عامة وهو [illegible] لان النكرة في
[illegible] صفة [illegible] المراد بعموم الوصف صحة اتصاف كل واحد من افراد نوع الموصوف بتلك الصفة
كالكوفية مثلا فانه يصح ان يتصف بهذه النسبة كل واحد من رجال الكوفة فاذا وصف النكرة بمثل هذا الوصف يعم
ضرورة عموم الوصف وان كانت في نفسها خاصة كما تعم لوقوعها في موضع النفي فلو حلف لا يكلم الا رجلا كوفيا
او لا يتزوج الا امراة كوفية كان له ان يكلم كل رجال الكوفة ويتزوج كل نسائها وان كانت نكرة في الاثبات لعموم الصفة
بخلاف ما اذا لم يذكر الصفة فانه يحنث اذا كلم او تزوج اكثر من واحد [illegible] النكرة الموصوفة [illegible] والمقيد
من اقسام الخاص [illegible] عام من وجه خاص من وجه [illegible] المطلق [illegible] ذلك العدد عام في افراد ما يوجد
فيه ذلك واعلم ان القول بالعموم عند اتصافها بالصفة العامة غير مطرد بل ذلك انما هو في موضع الاباحة كالاستثناء
من النفي مثلا او في موضع التحريض [illegible] كالعرض واما في موضع الجزاء كقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة والخبر كقولك
جاءني رجل كوفي [illegible] ولو قال ان [illegible] جميعا عتقوا لان كلمة اي نكرة يتناول [illegible] من الجملة
التي تضاف اليها [illegible] المضاف اليه معرفة [illegible] يتناول جميع ما اضيف اليه كما عرف في علم النحو
[illegible] ان [illegible] الخصوص [illegible] قوله تعالى ايكم ياتيني بعرشها فان المراد [illegible] والله اعلم

باتى خيرا ان يقول بانونى وكذا لو قال محمد حيث ولا صريك دون ضربوك وان ثبت انها نكرة وقد وصفت بصفة عامة
وهي الضرب ثبت بعمومها يتبع الحكم في افراد العبيد فان قيل كيف قال ان ايا نكرة وقد اضيفت الى المعرفة قلنا هو مثل
شبه وغير في التوغل في التنكير فلا تتعرف بالاضافة سلمنا ذلك لكنه نكرة معنى وان كان معرفة لفظا لانه بعض الجملة فهو
بعد الاضافة نكرة يتناوله لكل واحد من احاد ما اضيف اليه على البدل والغالب الاستفهام عنه بعد الاضافة ولا كذا انه
التنكير عند العموم اخلاه وقوله اي عبيدي ضربته فهو حر لان ايا لم توصف بالضرب لانه اسند الى المخاطب فيكون صفة له
لقيامه به فيبقى اي على الخصوص كما كان لعدم ما يوجب عمومه فاذا ضربهم على الترتيب عتق الاول لانه لا مزاحم له وان ضربهم
جملة عتق واحد منهم والخيار فيه الى المولى لان الضارب لا يتولى العتق من جهته فكان التعيين اليه لا الى العامل
وان كان حاصلا الا انه نكرة في موضع الشرط لا يلزم دخول الفاء في خبره والنكرة في موضع الشرط تعم لانا نقول النكرة
اذا وقعت في حيز الشرط تعم كالواقع في حيز النفي لكن لا يلزم منه ان تعم اذا كانت في غير الشرط وهنا كذلك قال
صاحب الكشف هذا الفرق مشكل لان في الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية فلا يندفع هذا الاشكال انما
[illegible] لو كان الوصف مقصودا عند اسناد المبني للفاعل الى صفة لشيء عرفا وتوهم والنكرة انما تعم بعموم
الصفة المقصودة لا الضمنية شيئا من العرف وكذا لو قال اي عبيدي حمل هذه الخشبة فحملوها
عتقوا لعموم الحمل الا اذا كانت الخشبة صغيرة لانه لا يعد الكل حاملا حتى لو حملوا على التعاقب عتقوا جميعا
يعني كما ان ايا يفيد العموم في قوله اي عبيدي ضربك كذلك يفيد العموم فيما اذا قال لعبيده ايكم حمل هذه الخشبة
فهو حر فان حملها واحد بعد واحد عتقوا جميعا بكل حال وان حملوا جميعا فان كان لا يطيق حملها واحد
عتقوا لان النكرة قد وصفت بصفة عامة وهو الحمل فتعم وان كانت الخشبة صغيرة بحيث يحملها واحد لم يعتقوا
لانه على هذا التقدير لا يعد كل واحد منهم حاملا عرفا لان المقصود لما كان بحيث يطيق حملها واحد
[illegible] ولا يحصل بحمل كل واحد لان يحمل الكل واذا كان بحيث لا يطيق حملها واحد كان
الغرض صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وذلك يحصل بالحمل على سبيل الاجتماع كما يحصل على سبيل
الانفراد فيتعلق العتق بمطلق الحمل ثم النكرة في موضع الاثبات تخص عندنا خلافا للشافعي في
فاخص من قوله فتحرير رقبة الزمنة والشلاء والعمياء فكذا الكافرة ولا تخصيص بدون التعميم قلنا
هي مطلقة لا عامة لانها فرد والمطلق يتناول الموجود من كل وجه وفائت جنس المنفعة معدوم من وجه
فلم يتناوله النص فلا يكون تخصيصا ولا تقييدا ايضا وتقييد المطلق نسخ ونسخ الكتاب بالقياس وخبر

قوله

الواحد لا يجوز اعلم ان النكرة المفردة في موضع الاثبات تخص عندنا لكنها مطلقة وهي المتعرضة للذات دون
الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات [illegible] واحدا غير معين وقال الشافعي انها تفيد العموم حتى قال في قوله تعالى فتحرير
رقبة في كفارة الظهار انها عامة خصت منها الزمنة والشلاء والعمياء اجماعا ولا تخصيص بدون التعميم فتخص
الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل والجامع ان كل واحد منهما تحرير في تكفير وقلنا هي مطلقة لا عامة
لانها اسم فرد شائع [illegible] واحدا على احتمال وصف دون وصف والذي الاجماع عليه الا تحرير رقبة [illegible]
عامة لما خرج عن العهد لو قيل فلا يكون محلا للتخصيص لانه بعض ما يثبته العموم غاية [illegible] تحمل التقييد
[illegible] النص بوجه المطلق [illegible] سبحانه ونسخ النص بالقياس لا يجوز [illegible] لو لم يكن عاما لما جاز تخصيص الزمنة
منها قلت عدم جواز الزمنة لا باعتبار التخصيص بل لان الرقبة اسم للبنية [illegible] الاطلاق [illegible] موجود
من كل وجه وفائت جنس المنفعة كالمشي في الزمنة مثلا معدوم من وجه فلم يتناوله النص عند اطلاق اسم
الرقبة فلا يكون تخصيصا قال الامام الغزالي هذا قول لا تقتضيه [illegible] التحقيق [illegible] اضطراب نعلم
ان اسم الرقبة يطلق على المعيبة اطلاقه على السليمة ولو كان تسمية الرقبة المعيبة رقبة مجازا لكان تسميتها انسانا
وادميا مجازا ولا ينبغي ان [illegible] هذا المذهب [illegible] يقول لهم [illegible] اجزاء مقطوع اليد والرقبة مطلقة
[illegible] الاعور والخلقة كاملة وكيف [illegible] الخلاص من هذا الخبط [illegible] هذا الكلام [illegible]
[illegible] الاول فلانه ليس النزاع في جواز اطلاق الرقبة على المعيبة والسليمة لغة لكنا نقول انها عند الاطلاق
تنصرف الى الكامل لما عرف ان المطلق ينصرف الى الكامل وليس مرادهم من ذلك انها حقيقة في الكامل مجاز في الناقص
بل هي حقيقة فيهما الا ان [illegible] الكامل [illegible] كما في [illegible] والامام الغزالي
ذكر ان فائت جنس المنفعة معدوم من وجه فلا يتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفائت جنس المنفعة وهو البطش
لوجود احد [illegible] لو قطعت لا يجوز لفوات البطش بالكلية فيندرج تحت المطلق فلهذا لا يجوز
[illegible] ما ذكرنا [illegible] لصلاح الرجاء وان علماءنا [illegible] ان الحق [illegible] غبار
[illegible] الشبهة [illegible] ان هذا [illegible] لا اطلاق ان الرقبة مطلقة لكن المطلق [illegible] بعض
تخصيصا في عرف هذا الاصطلاح فاطلق [illegible] العام [illegible] الاصطلاح [illegible] انه اراد به المصطلح الاصولي
[illegible] قال الشيخ ابن الحاجب هذا جار في كل نكرة [illegible] على ان الحكم غير مختص بواحد من جنسها وعليه
قوله [illegible] والذي لا تقييد الطواف بالطهارة والعدالة [illegible] والصلوة بعد [illegible] الكافر

كما لا يلزم تقييد المطلق منه بالخبر اي ولان تقييد مطلق الكتاب نسخ اي لم يقيد جواز الطواف بالطهارة وجواز الصلوة بقراءة
الفاتحة وتعديل الاركان كما لا يلزم نسخ النصوص المقتضية لفرضيتها على الاطلاق بخبر الواحد فان قلت قد قلتم بعدم جواز
ما دون الآية وهذا عين التقييد للنص قلنا المراد ما دون الآية لا يسمى قاريا عرفا ولهذا لا يحنث به في الحلف فلم يتناوله اطلاق
النص ولا يلزم تقييد جواز المسح بالربع بالخبر ورخصة الضارب في الارض على السفر مع ان الكتاب مطلق فيهما الا ان الكتاب
في مقدارهما مجمل لا مطلق وبيان المجمل منه بالخبر جائز لا نسخ اي الجواب عن اعتراض تقريره ان يقال تقييد المطلق بالخبر
لا يجوز اصلا في قوله تعالى فامسحوا برؤسكم يقتضي باطلاقه جواز ما يطلق عليه اسم المسح واسم الرأس ثم قيد ذلك بالربع بخبر
المغيرة وما بعدها في قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة يقتضي جواز الرخصة للضارب في
الارض مدة مديدة ثم قيد ذلك بمدة السفر بخبر الواحد اجاب بانا لا نسلم انهما مطلقان بل هما مجملان في حق المقدار والابتداء في
ان بيان المجمل بالخبر جائز بيان ذلك اما في آية المسح فلان الباء متى دخلت في آلة المسح تعدى الفعل الى المحل فيستوعبه
الآلة نحو مسحت رأس اليتيم بيدي ومتى دخلت في المحل تعدى الفعل الى الآلة فيستوعبها لا المحل كما في الآية فيقتضي الآية على مقدار
اليد فيكون ممسوحه بعض الراس وهو مجمل يحتمل السدس والربع والثلث وغيرها وما روى المغيرة انه عليه السلام مسح على ناصيته
صار بيانا له والافعال المجملة لا يمكن العمل به قبل البيان وامكن العمل به لانه خرج عن العهدة بادنى ما يطلق عليه اسم
الفعل لا بالقول لم يرد ذلك اجماعا فان الشافعي يقدر بثلث شعرات اولان ماسح ما دون ثلاث شعرات لا
يعد ماسحا بالراس عرفا كذا قاله الامام السرخسي ولان ذلك يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج الى اجابته على حق الله
القول بالاجمال في الآية مشكل لانه مبني على ان يكون … اول وضوء رسول الله ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم
ما فيه السلف … ذلك على … ولانه لم ينقل ذلك قبله لا بالقول ولا بالفعل ولا النقل ايضا
ولو سلم الاولية فلا يستقيم … الذين لم يحضروا وضوء رسول الله عليه السلام لان الظاهر ان جميع المسلمين لم
يكونوا حضروا عند وضوء رسول الله عليه السلام في منع السباطة والا لنقلة الكافة الصحابة الذين … واما بالرواية عنه ولبلغ الى
الشهرة لان … تعم به البلوى فلما لم ينقل ذلك علم انه لا اجمال في الآية واما في آية القصر فلانه ليس المراد بها
مطلق الضرب في الارض لان … مخصوص … مجهول فصار قوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام
ولياليها بيانا له … ليس المسافر محلى باللام فيستغرق الجنس لعدم المعهود فيقتضي ان يكون لكل مسافر ان يمسح
ثلاثة ايام ولياليها ولا يتصور ان يمسح كل مسافر ثلثة ايام الا ان يكون اقل مدة السفر ثلثة ايام اذ لو كان اقل من
ذلك لخرج بعض المسافرين من استيفاء مدة الرخصة فعلم ان الحديث بيان ان اقل مدة السفر ثلث لا لمنع من الزيادة

احتمالا والحاصل ان القول بعموم كون مطلق ما يطلق عليه اسم المسح والضرب في الارض مرادا ان كان بسبب الاحتمال يلزم
ان يكون قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن مجملا لان ما دون الآية ليس بمراد اجماعا وان كان يطلق عليه اسم القرآن
حقيقة لو لا … عليه واللازم منتف فينتفي الملزوم ولكن ان يجاب عنه بان الخارج من مطلق القراءة شيء معلوم
وهو ما دون الآية فيمكن العمل بما بقي بلا توقف الى البيان والا يكون مجملا لان الخارج من المسح والضرب في الارض لانه مجهول
فيفضي الى الاجمال فيهما ولهذا قلنا لو ادى الزكوة الى صنف يجوز لان الكتاب مجمل في حق الاداء الى الكل والبعض
وقوله عليه السلام … بيان انه يجوز الى البعض اي ولان بيان المجمل بخبر الواحد جائز قلنا يجوز اداء
الزكوة الى صنف واحد خلافا للشافعي فان الكتاب وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية … كما قال الشافعي
في لا يجوز الاقتصار على البعض … العاقبة كما قال الله تعالى … يجوز الاقتصار على البعض فصار الكتاب
مجملا في حق الاداء وقوله عليه السلام خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم بيان انه يجوز الاقتصار على البعض لانه عليه السلام امر برد
الماخوذ من كل مسلم الى فقرائهم من غير تعرض للاصناف فلا يقال حمل اللام للعاقبة على طريق المجاز يكشف تعارض الحقيقة
لانا نقول لا نسلم ذلك بل هو مشترك الاستعمال فيهما والاصح ان الاسم مشترك … فاسقطه …
… وقال الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب … ذلك لكن … يؤدي الى التمليك المجهول
… على … التمليك … جانب … معارضا له والمشترك ما اشترك فيه معان او اسام لا على
سبيل الانتظام المراد بالاشتراك ان يكون بالوضع وقوله اشترك فيه لغوي والمعرف اصطلاحي فلا يلزم …
والمراد بالمعاني والاسامي … الواحد … لئلا يكون المشترك موضوعا للمعاني والاسامي معا
كالعين مثلا فانه جاز ان يكون موضوعا لمعاني الباصرة والفوارة وعين الشمس وجاز ان يكون لاسامي مثلها او يقال
جاز ان يكون المراد بالمعاني … الاعيان كالسواد … والمراد بالاسامي الاعيان كالعين والعلم …
وقوله على سبيل الانتظام احتراز عن العام يعني ان يكون الاشتراك بطريق البدل بان يكون موضوعا … بخلاف
العام فانه موضوع لما يتناوله دفعة لا يراد به الا واحد من الجملة … بيان الحكم
المشترك بعد تمام الحد اي لا يجوز ان يراد من المشترك الا واحد من موضوعاته … الاجماع بالعمل المشترك
فان اي نوعه … لا يجوز … فيهما … اللفظ المشترك لا يجوز ارادة المعنى الاخر منه عند ارادة احد معنييه
وهو اختيار جماعة الاصوليين وابي الحسن البصري وابي هاشم وابي عبد الله البصري خلافا للشافعي والقاضي ابي بكر
وعبد الجبار وابي علي الجبائي … ارادتهما والحجة لنا انه لا يجوز ان يستعمل الجميع بطريق الحقيقة او

المشترك

نظير ما في الصور الاول لكونه غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة وكذا الحق ان لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد
من المعنيين حتى يجوز بطريق المجاز وقال صاحب التوضيح لانه يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي وهو كل واحد
منهما والمعنى المجازي وهو المجموع وهذا المحذور وفيه نظر لان الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند الشافعي بل هو يقول بعموم المشترك
فلا يكون حجة عليهم على ان الجمع لم يظهر بالتأمل   مثل القرء والعين والصريم وحكمه التوقف بشرط التأمل ليظهر المراد
فان العين اسم للناظر والشمس والميزان والركبة والماء والنقد من المال ولنفس الشيء والقرء للطهر والحيض والصريم
لليل والصبح وحكمه التوقف بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه لئلا يلزم تعطيل النص اعلم ان رجحان بعض وجوه المشترك
قد يكون بواسطة التأمل في صيغته وقد يكون بالتأمل في سياقه وقد يكون بالتأمل في غيره كما رجحنا حمل القرء في قوله
تعالى ثلثة قروء على الحيض بالتأمل في صيغته اذ القرء مشتق من القرء بمعنى الجمع يقال المقراة والقرى والقوى لاجتماع الماء والناس
والاجتماع في الحيض لانه عبارة عن الدم المجتمع في الرحم واما الطهر فلا اجتماع فيه او من الانتقال يقال قرأ النجم اذا انتقل
من مكان والانتقال في الدم لا في الطهر لان الدم ينتقل من الداخل الى الخارج هكذا قيل وفي الوجهين نظر اما في الاول
فلانا لا نسلم ان الحيض عبارة عن الدم المجتمع بل هي عبارة عن درور الدم المجتمع وفي الطهر واما في الثاني فلانا لا نسلم ان
الانتقال في الطهر بل هو انتقال من حال الى حال على ان هذا البيان لو صح لما دل القرء على الطهر وقد نص عليه اكثر اهل
وهو علماء العربية بالتأمل في السياق اذ هو لفظ الثلثة كما ذكرنا وبالتأمل في غيره وهو ما نقل من قوله
طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان وعلى هذا ينفسخ على الحرج اذا انزال الوهن في ننصف ما ثبت في حق الحرج لا في التعديل
او فعل وهو كل المقصود من العدة تعرف براءة الرحم لا الا عند الشغل او توهمه والمعرف للبراءة هو الحيض
دون الطهر   ثم في الغصب لو اوصى بالتأمل في لفظ الغصب انه مال لكن لا يعرف قدره وجنسه ثم رجع الى
بيانه لتوضيح انه يمكن ذكر بعض الخفاء بالتأمل في كلام المتكلم من غير رجوع الى بيانه لان يكون مثالا للمشترك الذي يترجح
بعض وجوهه بالتأمل لان لفظ الغصب ليس بمشترك بل بين جواز ترجيح بعض الوجوه من المشترك بالتأمل نظيره وقوفنا
بالتأمل في لفظ الغصب على انه ثم غصب لا انسان لان المغصوب لا بد ان يكون مالا متقوما حتى لا يصدق المقر اذا فسر
ما لا قيل على ان ليس بمعصوم ككف من تراب وشربة من ماء وذلك لان الغصب عادة انما يكون فيما يجري فيه الشح والضنة وله قيمة
عند الناس فيكون الاقرار بالغصب اقرارا بما هو مال متقوم فاذا فسر بعد ذلك بغير المال كان رجوعا عن اقراره
فلا يكون باطلا فلا يقبل لكن لا يمكن معرفة قدره وجنسه بالتأمل فرجع في ذلك الى بيانه لان الاجمال من قبله والبيان
على المجمل   والمأول ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي كلفظ البائن واخواته حال مذاكرة الطلاق

لوفي

لوفي بعضها على ارادة الطلاق فصار مأولا ولو قال اردت التسوية الحسية لم يصدق ولا يقال هذا اعمل بالاول وترك عمل
بالمفسر فكان اولى لان العمل بالاول واجب فلا يقبل بعد الحكم بوقوع الطلاق حتى لو حلف بعد العدة قبل
الاول فاسد من آل يؤول اذا رجع واولته اذا رجعته وصرفته لانك متى تأملت موضع اللفظ وصرفت اللفظ الى بعض من
الوجوه الى معنى بنوع راي فقد اولته الى اعلم ان كونه من المشترك ليس بلازم بل اذا صار المراد معلوما عند
السامع بدليل غير مقطوع به من الخفي والمشكل والمجمل كان ايضا يقال عليه مثل لفظ البائن وعلى هذا لا يكون
مراده من المشترك معناه الحقيقي بل ما فيه خفاء سواء كان منه او من غيره والا لا يكون التعريف جامعا وايضا كما
يطلق المأول على ما ترجح بعض وجوهه بالراي يطلق على ما ترجح ذلك بخبر الواحد فيكون مراده من قوله بغالب الراي
دليلا يوجب غلبة الظن سواء كان قياسا او خبرا فانه اذا قال الزوج لامرأته انت بائن او بتة او بتلة حال مذاكرة
فانه يترجح جهة ارادة التسوية عن النكاح وان كان يحتمل التسوية في الاخلاق والمكان لان في الحالة معينة لتلك الجهة
في الظاهر فصار مأولا ولا يصح لو قال لم اردت الطلاق بل اردت التسوية الحسية وهي التسوية في المكان مثلا لا يصدق
قضاء لانه خلاف الظاهر ولا يقال هذا اعمل بالمأول وفي ما قال وترك عمل بالمفسر لانه فسر
مراده به فينبغي ان لا يقع الطلاق لان الرجحان للمفسر عند التعارض وانا نقول العمل بالمأول والحكم به واجب
عند العدم عن المزاحم فيترتب عليه الحكم بوقوع الطلاق فلا يعمل حتى لو حلف بعد العدة قبل
ولا الحكم بوقوع الطلاق وحاصل جوابه ان لا تعارض لفقد شرطه وهو اتحاد الزمان والترجيح بعد التعارض
مار وجوه البيان وهي اربعة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة اعلم ان البيان عبارة عن اظهار المتكلم
المراد للسامع فيكون هذا القسم في كيفية اظهار المراد للسامع وتفاوت ظهوره وهي اربعة واضدادها اربعة
ووجه الحصر ان اللفظ اما ان ظهر المراد للسامع اولا والاول اما ان لا يكون مقرونا بقصد المتكلم وهو الظاهر او يكون
وهو اما ان يكون محتملا للتخصيص والتأويل وهو النص اولا فان احتمل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم وان لم
يكن ظاهر المراد فاما ان كان عدم ظهوره لغير الصيغة وهو الخفي او لنفس الصيغة فان امكن دركه بالتأمل
فهو المشكل وان لم يمكن فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فهو المتشابه اما الظاهر فهو اسم لما ظهر المراد منه
للسامع بنفس السماع وقوله ظهر المراد يرد الاصطلاح بالقول فلا يلزم والصواب ان يقال ما ظهر
المراد منه بنفس الصيغة ويكون محتملا للتأويل والتخصيص حتى يخرج المحكم ليكون مانعا   والنص ما ازداد وضوحا
على الظاهر بمعنى في المتكلم نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى ظاهر في الاطلاق نص في بيان العدد

اذ البداءة بالعدد ومساس الحاجة الى بيانه ولعل ان السوق لاجله وكذا قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
ظاهر في التحليل والتحريم نص في التفرقة بينهما لانه ورد ردا للقول بانه مثل الربوا وسوقه الكلام لاجله
وكذلك المعنى كقوله تعالى احسنوا الى الملك الذي يسوح بعدي وبغيتم بغيي فانه نص في الامر بالاحسان ظاهر في بيان محبته
ولو قيل ابتداء فلان يسوح بعدي وبغيتم بغيي كان نصا في بيان محبته وقال صاحب التحقيق لا بد من قرينة
نطقية ينضم الى الظاهر حتى يصير نصا وبان السوق بها وهذا التعريف غير جامع لصدقه على المفسر والمحكم فالاولى
ان يقال بقوله مع احتمال التاويل بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء ظاهر في الاطلاق اي في احلال النكاح ما
يستطيبه لان كل احد من اهل اللسان يفهم من صيغ الآية بمجرد سماع صيغتها جواز النكاح لكن الآية ما سيقت لاجله
نص في بيان العدد لان الله تعالى ابتدأ بذكره اولا العدد ثم زاد عليه ما يليه ثم ما يليه ثم اعقب ما ليس بعدد وعلقه
بخوف الجور والميل بقوله تعالى فان خفتم الا تعدلوا فواحدة مع ان الحاجة ماسة الى البيان وذلك لانه لم يعرف بعدو
اخر قبلها ذلك ولعل ان السوق لاجل بيان العدد فان قيل لا يجوز ان يكون سوق الكلام لاجلهما فيكون نصا
فيهما قلت لا يجوز ذلك لان الاباحة عرفت قبل ذلك بنصوص اخر فيكون حمل الكلام على الاعادة لا على الافادة
قال … انه لو كان هذا النص لاجلها وما سوا البيع سابقا … ان كان سابقا حظ وكذلك
ان لم يكن لانه يلزم التكرار … لانه يكون مقصودا بالسوق في الموضعين ان لم يلزم … ان لم يلزم التكرار
من حيث النص يلزم التكرار من حيث الظاهر … لا يسمى تكرارا وكذا قوله تعالى واحل الله البيع وحرم
الربوا ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربوا حيث يفهم بسماع الصيغة من غير تامل نص في التفرقة بين البيع والربوا
حيث سيق هذا الكلام لذلك فان الكفار كانوا يدعون المماثلة بينهما في الحل كما اخبر الله تعالى عنهم بقوله ذلك بانهم
قالوا انما البيع مثل الربوا فعاب الله تعالى ردا عليهم وانكارا للتسوية بينهما واحل الله البيع وحرم الربوا
والمفسر وهو ما ازداد وضوحا على النص بحيث لا يبقى فيه احتمال التخصيص والتاويل نحو قوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم اجمعون لانسداد باب التخصيص وباب التفرق بكلمة الكل والجمع اي ازداد وضوحه على وضوح النص على
وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص ان كان عاما والتاويل ان كان خاصا وفيه اشارة الى ان النص يحتملهما كالظاهر
نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة اسم عام يحتمل التخصيص كما في قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم والمراد جبرائيل
فسد باب التخصيص بقوله كلهم وذلك الاحصاء ولكنه يحتمل التاويل والحمل على التفرق فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال
فصار مفسرا فان قلت لا دلالة له لا جمعوا على … مع احتمال التفرق فان قوله اجمعون … قوالهم كثير … حسن

بسن

بسن ولا دلالة لمن النوابغ الاعلى ما يدل عليه المسموع قلت لانه ذكر بعدما في الزجاج والمبرد في قوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم اجمعون ان كلهم دل على الاحاطة واجمعون على ان السجود منهم في حالة واحدة حملا على الافادة دون الاعادة قال
الفاضل … وفيه بحث لان الكلام على ما عنه بعد قبول التخصيص والاستثناء لان التخصيص بعد ما كان وكون … بلا
بقضاء انه نصا مقطع … من الآية ان المفسر … السجود بمعنى الخضوع ايضا قال الله تعالى الم تر ان
الله يسجد له … السجود في الآية فلا … اما ان يكون بالاشتراك اللفظي … او بالمعنوي كما في … السعي
او بطريق المجاز … فكيف يكون مفسرا ويمكن ان يجاب عنه بان المفسر هو اسناد السجود
الى الملائكة فان قلت سلمنا ذلك لكن من حكم المفسر ان يحتمل النسخ وهنا لا يحتمل ذلك لكونه خبرا والنسخ لا يجري في الاخبار
قلت من شان المفسر ان يحتمل النسخ من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ هنا انما نشأ من حيث انه خبر لا من حيث انه
مفسر فلا يضر بالتمثيل كذا قيل وفيه نظر والمحكم ما احكم المراد به عن التبديل والتغيير كقوله تعالى ان الله
بكل شيء عليم اي التخصيص والتاويل والنسخ مأخوذ من قولهم بناء محكم اي متقن مأمون الانتقاض وفيه اشارة الى
ان المفسر يحتمل النسخ وذلك مثل قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ان الله على كل شيء قدير والنصوص الدالة على ذات الله تعالى وصفاته
لان ذلك لا يحتمل النسخ لما عرف في الكلام واما ثمرة التفاوت فتوجد في الاقسام عند التعارض اي التفاوت
الذي ذكرنا بين هذه الاقسام انما يظهر اثره عند التعارض حتى يترجح الاقوى على الادنى فان النص يترجح على
الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل فان قلت التعارض انما يكون عند تساوي الحجتين المتعارضتين بحيث لا رجحان
لاحدهما فكيف يتحقق التعارض قلت التعارض الموجب للتساقط كذلك لا مطلق التعارض فانه عبارة عن تقابل الحجتين بان
يقتضي احدهما خلاف ما يقتضيه الاخرى سواء كانتا متساويتين او لا فاما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه يقينا
اي الكل واحد من هذه الاربعة يوجب ثبوت ما انتظمه يقينا لانا نعلم يقينا ان المراد من الكلام ظاهر عند خلوه عن قرينة
تصرفه عنه لا سيما في حق الاحكام لانه لو لم يكن كذلك لادى الى التكليف بما لا يطاق او الى التلبيس وذلك لا يجوز على
الله تعالى فان قلت عند التعارض يكون المراد خلافه والظاهر قلت لان النص المعارض قرينة تصرفه عن الظاهر فلا يكون
ملتبسا لا يقال كيف يصح العمل والاحتمال قائم لانا نقول الاحتمال البعيد هو الذي لم ينشأ عن دليل لا يقدح
في العمل بالنص … قال علماؤنا … صحيحة لان قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره ظاهر في حقوق النكاح من المرأة نص في ثبوت الحرمة الغليظة ومن ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه ويكون
الولاء له … الملك لان هذا الحديث ظاهر في ثبوت الملك نص في ثبوت الحرية حتى ينعقد نكاح الحر العاقل بدون رضاها

وان لم يعقد عليها ولي بكرا كانت او ثيبا وقال مالك والشافعي رحمهما الله لا ينعقد بعبارة النساء سواء زوجت نفسها او
ابنتها او امتها او وكلت بالنكاح من غيرها مستدلين بقوله عم لا نكاح الا بولي ولنا قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره فانه ظاهر في صحة النكاح من المراة لانه اضاف النكاح الى المراة وذكر ذلك لبيان صدور النكاح منها نص في ثبوت الحرمة
الغليظة بالثلث ولا يجوز معارضة الخبر الواحد الكتاب وان كان ذلك ظاهرا فيحمل ما رواه على نفي الكمال توفيقا بين
الادلة وكذلك قوله عم من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه يوجب ثبوت الولاء للمعتق بحكم سياق فعل العتق لان هذا الحديث ظاهر
في ثبوت الملك له لان الكلام ما سيق لاجله نص في ثبوت الحرية لان الكلام سيق له فلو تعارضا في موضوع لما
طلق نفسك فقالت ابنت نفسي يقع رجعية لانه نص في ... ولكن ظاهر في الابانة ولو قال لزوجته ... يكون متعة لا نكاحا
لانه نص في النكاح مفسر في المتعة ولو قال داري لك هبة سكنى او سكنى هبة يكون عارية لان السكنى محكم في ارادة
المنفعة ولو قال لآخر علي الف فقال البر الحق او البر الصدق او البر اليقين يكون اقرارا لانه لما قال الحق والصدق
واليقين صفة للخبر فاذا ذكر في مقام الجواب حمل عليه والبر ليس بصفة للخبر بل هو اسم لجميع انواع الاحسان فكان كالمحتمل
ما اذا قرن بما يحمل على الجواب ولو قال الصلاح الحق او الصدق او اليقين لا يكون اقرارا لانه ليس في لفظ الصلاح ما
يحمل الخبر بل هو محكم في انه ابتداء كلام يحتمل ما يقترن به على ذلك الحكم ويحمل رد الكلام ... في امثلة التعارض
... المسائل التعارض بين الظاهر والنص ما قال الزوج لامراته طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي يقع تطليقة رجعية
لان قولها ابنت نفسي ظاهر في الابانة نص في الطلاق اذ كلامها خرج جوابا لطلقي نفسك فترجح النص على الظاهر ويصح ذلك
لان الزوج فوض اليها الطلاق ... الا انها لما قالت ابنت قصدت به وزادت وصفا وقد
تعمد الابانة فيلغو ... في الاصل فثبت الاصل ويلغو الوصف ومثال التعارض بين النص والمفسر ما قال علماؤنا
فيما اذا تزوج امراة الى شهر انه يكون متعة لا نكاحا لان قوله تزوجتك نص في النكاح لكنه يحتمل المتعة مجازا وقوله الى
شهر مفسر في المتعة ليس فيها احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت فلما اجتمعا رجحنا المفسر وحملنا النص
عليه وكذا اذا قال داري لك هبة سكنى او سكنى هبة انه يكون عارية لا هبة لان قوله داري لك نص في تمليك الرقبة ولكن يحتمل
تمليك المنفعة ... لا اسكن دار فلان انه يحنث بالاجارة والاعارة فكان اول كلامه محتملا لتمليك السكنى
وقوله سكنى محكم في تمليك المنفعة لانه لا يحتمل تمليك الرقبة وان صح تفسير الاول الكلام ... حكم اول الكلام فصار
المحكم قاضيا على المحتمل ... المحكم ... ما لا يحتمل النسخ وكون هذا الكلام مما لا يحتمل النسخ ثم على ان جعل هذا المثال
من مثل المحكم ومثال المتعة من مثل المفسر تحكم فلذا ترى انه ليس مراده من المحكم هنا ما هو قسيم المفسر بل ما لا

يحتمل الا وجها واحدا وهو بهذا المعنى يرادف المفسر فينبه المص على ذلك باطلاقه على المفسر والدليل عليه ان الامام فخر
الاسلام جعل ... المتعة من مثل تعارض النص مع المحكم والمحكم قد يطلق بهذا المعنى الذي ذكرناه في ... الاعتراضات
... ومسالة الفقهاء من مسائل المحكم ... ما قال محمد في اقرار الجامع رجل قال لآخر لي عليك الف درهم فقال الآخر
البر الحق او البر الصدق او البر اليقين يكون اقرارا اما في المعنى ذكر ان الحق والصدق واليقين من صفات الخبر والتصديق
له فقال تعالى خبر صدق وخبر حق وخبر يقين ... ظاهر فيما وضعت له وهو دلالة الوجود للمخبر عنه فاذا ذكر في
مقام الجواب يحمل على الجواب والتصديق ... لو قال الحق او الصدق او اليقين غير مقرون بالبر يكون اقرارا ايضا
كانه قال ادعيت الحق ان قدر منصوبا او هو الحق ... ان قدر مرفوعا وقد يحمل الابتداء مجازا اي
قل الحق لا الكذب او الحق اولى لك من كذب والبر ليس بصفة للخبر على الخصوص بل هو اسم موضوع لكل نوع من انواع الاحسان
سواء كان قولا او فعلا ويكون محتملا للتصديق ... لان المدعى اذا كان محقا يكون ضرب احسان وكان البر كالمحتمل ...
جوابا بانضمامه ما اذا قرن بما هو نص في الجواب وهو الحق او الصدق او اليقين حمل المحتمل عليه فيكون جوابا وتصديقا
ولو قال الصلاح الحق او الصدق او اليقين لا يكون اقرارا لان لفظ الصلاح لا يصلح صفة للخبر ... ولا يستعمل في الاقوال
لا مفردا ولا تبعا للغير بل هو محكم في انه ابتداء كلام ولا يصلح جوابا فيحمل ما يقترن به من النص ... على ذلك الحكم الذي
لا يحتمل ويحمل رد الكلام بابتداء امره باتباع الصلاح وترك الدعوى الباطلة ... الصلاح جانب الفساد
ولتلك الاسامي اضداد تقابلها اعلم ان الضدين هما امران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد ويستحيل اجتماعهما
وربما يعتبر الضدان انفسهما المتصفين بهما كالابيض والاسود والاخف ... انه لا تضاد بين الظاهر والخفي بالمعنى المذكور لان
اللفظ الواحد يكون ظاهرا بالنسبة الى شخص خفيا بالنسبة الى شخص آخر كما في المثالين المذكورين للخفي والاسم من المتضادين
لكن ... بين الظهور والخفاء ... هما امران وجوديان لا يمكن ... احدهما الا مع الآخر
كالابوة والبنوة ومما كذلك يكون الظاهر والخفي من المتضايفين بالعرض كالاول والآخر والعلة ... الفقهاء
ربما يطلقون التضاد على جميع اقسام التقابل ولا يعتبرون ذلك الاصطلاح وهذا محمل ذلك وكان قول المص تقابلها
يشير الى المراد من الضد وينبه على ما ذكرنا وان لا يكون ذكره لغوا اذا عرفت هذا فقول المص هذا القسم في بيان الاضداد
دون ما تقدمه وما ... لان هذا القسم يشارك بعضه بعضا في الظهور والظهور له مضاد ... ذكر الضد
في هذا القسم لان ... فاما المضادة فمتحققة في الاقسام الاخر ... فيكون كل قسم مذكورا
مع ضده فلا يكون لها اضداد فضد الظاهر الخفي وهو ما خفي المراد منه بعارض في غير الصيغة لا ينال الا بالطلب

كاية السرقة والزنا فانهما ظاهران في حق السارق والزاني خفيان في حق البعض باسم آخر كالنباش والطرار واللوطي فانها
ظاهر في معنى اخذ مال الغير من الحرز على سبيل الاستسرار خفية بالنسبة الى من اختص باسم آخر يعرف به كالطرار والنباش فلذلك
لم يعمل بكل واحد منهما وان كان يشبه فعل السارق وكثير اصطلاح الاسم يدل على اختلاف المسمى فاشتبه الامر انهما داخلان تحت
لفظ السارق حتى يقطع كالسارق ام لا ولذلك اختلف العلماء في النباش فقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله لا يقطع وقال
ابو يوسف يقطع حتى لو لم يكن لهما اسم آخر لكان اسم السارق ظاهرا فيهما وكذلك آية الزنا ظاهر في وجوب الجلد
في حق كل زان خفية في حق زان خفية في حق من عمل عمل قوم لوط لاختصاصه باسم آخر يعرف به وهو اللواطة فاشتبه
الامر بالنسبة اليه ولذلك وقع الاختلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه قال الحنفي لما كان ضد الظاهر وظهور المراد منه
بنفس الصيغة وجب ان يكون الخفا اي خفاؤه في بعض الصيغة بنفس الصيغة بل بعارض لما كان الغرض من بيان المقابلات
بيان مراتب الظهور في تلك الاقسام والظاهر في ادنى درجات الظهور وجب ان يكون ضده ما يكون في ادنى درجات
الخفا فحينئذ المقابلة بالتمام وكذا ان يكون الخفا اي خفاؤه في غير الصيغة والا لازداد الخفا لان الخفا الناشئ
من الصيغة زائد لا محالة على الخفا الناشئ من غير الصيغة فوقه وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزيادة او
نقصان فيظهر المراد وهو الاختفاء في اسم لو لمزية على السرقة والزنا او لنقصان فيهما فان كان لمزية صح الالحاق بالسارق
والزاني في ايجاب القطع والجلد بطريق الدلالة وان كان لنقصان لم يصح الالحاق فتاملنا في السرقة فوجدناها
جناية من حيث انه اخذ المال على وجه الخفية من حرز كامل وهذا المعنى موجود في الطرار مع زيادة لان السارق
ياخذ عند غيبة الحافظ او نومه والطرار ياخذ عند حضرته وانتباهه الا انه اختص باسم آخر لحذقه في فعله
فكان فعله زائدا على فعل السارق فيكون جنايته اقوى فيثبت وجوب القطع في حقه بالطريق الاولى كثبوت حرمة
الضرب من التافيف واما النباش فهو ياخذ المال لا حافظ له من حرز ناقص كما عرف موضعه فيكون فعله ادنى
من فعل السارق فلا يلحق به لا كمال في الحدود لا يكفي في درءها ادنى شبهة وكذلك الزنا اسم لسفح ماء محترم في
محل مشتهى حيث يؤدي الى استهلاك العرائس او اهلاك الولد واللواطة قاصر في هذا المعنى اذ لا يؤدي ذلك الى
اهلاك الولد ولا الى استهلاك العرائس فلم يلحق به الوطي في وجوب الجلد وهو من الحسنات من اختفى ان طالبه
من غير تغيير زيه وهيئته واضطلاعه بل لشكاله فيعجز عنه بمجرد الطلب والاحتياج فيه الى التامل
وضد النص المشكل وهو الداخل في اشكاله حتى لا ينال المراد الا بالتامل بعد الطلب كقوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم
ما هو مع الهم اشكل اي دخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اي دخل في الحرم واشتى اي دخل في الشتاء وهذا فوق الخفي

الخفا

الخفا لكن النص فوق الظاهر في الظهور فلا ينال بمجرد الطلب بل بالتامل بعد الطلب اي يطلب اولا
جميع الاشكال ثم يتامل فيها ليعرف المطلوب منها كقوله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم فان كلمة
انى مشكل لاستعمالها بمعنى من اين كقوله تعالى انى لك هذا اي من اين لك هذا وهذا يوجب الاطلاق في الاوصاف
اي كيف شئتم سواء كان قائما او مضطجعا او مستلقيا بعد ان يكون المأتي واحدا وهو القبل فطلبنا
مفهوما فوجدنا فيه انا ثم تاملنا اي في كل معنى فعرفنا ان المراد منها كيف بقرينة ان الله تعالى
سماها حرثا اي زرعا شبهها بالارض التي تلقى فيها البذور شبه النطف التي منها النسل بالبذور
اسمائه الغرض الاصلي من الوطء هو طلب النسل لا قضاء الشهوة والدبر موضع الفرث لا موضع
الحرث فلا يجوز الاتيان فيه الاول ان الله تعالى حرم القربان لاذى عارض مجاور وذلك المحل وهو
الحيض فلان يحرم لاذى اصلي بالطريق الاولى نوع اخفا سبب الذي وان الاسم كالذي يسمى لوطيا من
جامع امراته وهي مجنبة من دبرها في قبلها كان الولد احول فنزلت الآية رد لهم بطلع من المحسوسات
رجل اغترب عن وطنه ودخل بين اشكاله فيطلب موضعه ثم يتامل في اشكاله ليوقف عنه وضد
المفسر المجمل وهو ما ازدحم فيه المعاني فاشتبه المراد اشتباها لا يدرك الا ببيان من جهة المجمل كيف
والقطع حيث لا يناله الا بالخبر مثل قوله تعالى وحرم الربا لان المفسر اعلى درجات الظهور من النص فكذا
المجمل ادخل في الخفاء من المشكل حيث لا يوقف على المراد منه ما لم يوقع له بيان من جهة المجمل اي الامر اي ابهم وهو
لزيد حجة فيه المعاني اسم للمعاني المتعددة بضرورته مجملا لان اللفظ المشترك بين معنيين اذا انسد
فيه باب الترجيح يصير مجملا والمراد بازدحام المعاني توارده على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الاخر
كما في المشترك الا ان التوارد فيه قد يكون باعتبار الوضع وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ من
غير اشتباه فيه وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام وهذا لان المجمل انواع نوع منه لا يفهم معناه
لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه معلوم لغة ولكنه ليس بمراد كالربوا ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد
كالمشترك الذي لا يدرك احد معانيه بالتامل والتامل ان يقول يوقف المجمل ليس ما يلي المصدر عن المفسر على ان
قوله ازدحم فيه المعاني زائد وحاله في المحسوسات رجل غريب عن وطنه والقطع عنه فانه لا ينال بالطلب
والتامل بل بالخبر عن موضعه ومثاله من الشرعيات وحرم الربوا فانه مجمل لاشتباه المراد بحيث لا يدرك بالتامل
في معاني الكلام لان الربوا عبارة عن الزيادة بحسب وضع اللغة وقد علمنا قطعا ان ذلك ليس بمراد فان

الشيخ ما شرع الا لاستخراج ولكن المراد فضل خاص من الامور الاربعة المجمل فكان مجملا   وحكم المجمل التوقف واعتقاد
حقية المراد الى ان ياتيه البيان اي حكم المجمل التوقف في حق العمل دون الاعتقاد لان الاجمال لا يمنع اعتقاد
حقية ما هو المراد فاذا لحقه البيان وجب العمل به ثم ان كان قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار مفسرا وان
كان ظنيا كبيان مقدار المسح صار مأولا وان لم يكن قطعيا ولا ظنيا خرج من حيز الاجمال الى الاشكال فيحتاج الى التامل
والطلب كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة فان الربوا اسم الجنس المحلى بلام التعريف فيكون مستغرقا
لجميع انواعه والنبي عليه السلام بين الحكم في الاشياء الستة من غير قصر عليها اذ لم يوجد شيء من كلمات القصر وانعقد الاجماع
على ان الربوا غير مقصور عليها فصار الحكم معلوما فيها وبقي فيما وراءها وذلك غير معلوم كما كان قبل البيان لكنه لما
احتمل الوقوف على ما وراءها بالتامل خرج بهذا البيان عن الاجمال لانه كان مشكلا فيه لا مجملا وهو الادراك بالتامل
والوقوف على المعنى المؤثر صار مأولا فيه يجب العمل به فافهم   وحكم المتشابه وهو ما لا طريق لدركه
ولا يرجى بيانه حتى سقط طلبه لان المحكم لما كان في غاية الظهور كان المتشابه الذي بلغ في الخفاء نهايته حيث انقطع
رجاء البيان عنه في مقابلته وهو ما لا طريق لدركه اصلا لان العقل لا يهتدي اليه اصلا كما في الحروف الواردة في
اوائل السور فاشتبه المراد اشتباها لا يدرك بالوقوف عليه اصلا وقوله لا يرجى بيانه حتى سقط طلبه اي طلب ما اريد
المراد منه وهذا القيد لاخراج المجمل فانه لما خفي في بيان اقسام النظم من حيث معرفة حكم الشرع والامور بالمتشابه
حكم لتوقفه على معرفة المعنى لكن انقطع رجاء معرفته فلا يستقيم جعله قسما منه وايضا قد جعلت رجاء البيان فصلا
مميزا به عن المجمل وهذا انما يصح ممتنعا لانه لو انزل آية لا نعلم معناها ما ثم فائدة لا يمكن ان نعرف انما يرد بيانها
فيرجى فحكم بكونها مجملة اولا يرد فلا نرجو فنحكم لكونها متشابهة فلنا اما الجواب عن الاول فلا نسلم ان معرفة الحكم
موقوفة على معرفة المعنى بل شرط معرفة ان الله تعالى صفة نعبر عنها باليد والوجه والعين واما عن الثاني فلانا لا نسلم
انه يعرف انه ما يرد بيانه ام لا بل ينظر فيها انه هل يتعلق بكيفيته عمل ام لا فان كان من الاول يرجى بيانه قطعا
لان العمل لا يمكن بدون البيان   وحكم المتشابه التسليم والتوقف ابدا واعتقاد حقية المراد كالمقطعات في اوائل السور
واعلم ان ما اراد الله تعالى حق وهذا عقوبة والامتحان في الطلب حتى ينكشف المراد به عبادة والعقوبة اولى
لانها اوفق فان فعل الرب في العباد فعل ما ارتضى الرب كما ان العبادة سقط في العقبى والعقوبة لا تسقط ولو
كان انقطاع رجاء البيان في المتشابه للابتلاء كان مقيدا بدار الابتلاء فينكشف في العقبى فيكون المراد
معلوما ابدا الا في الدنيا وهذا كالمقطعات في اوائل السور قال الصديق رضي الله عنه لكل كتاب سر وسره في القرآن

من

من الحروف وهو مذهب عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند واصحاب الحديث والمتقدمين من علمائنا وائمة السلف الى ان الراسخ
يعلم تاويل المتشابه وهو اختيار المعتزلة قالوا الخطاب بما لا يفهم لا يليق بالحكيم كخطاب من لا يفهم ونحن ما نقل عنه شيء
ومن الصحابة عن غيره من لا يدعون علم جهله وخطاب من لا يفهم والمقصود ايضا لو لم يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه سوى ان
يقولوا آمنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون كذلك الا ترى ان المفسرين لما لم يتوقفوا فيفسرون
ويقولون كل آية ولم يتوقفوا لم يتعرضوا الى تفسيرها من السؤال لكونه متشابها بل فسروا الكل واستدل الاولون بقوله تعالى
اسمه هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الى قوله وما يعلم تاويله الا الله
والراسخون في العلم لان الوقف على قوله الا الله لازم لو لم يرد ابن مسعود ان تاويله الا عند الله والراسخون في العلم
يقولون والراسخون ولانه على تقدير العطف يخصص المعطوف بالحال لان قوله يقولون حال من الراسخين فحسب وذلك لا يجوز ولان
الله تعالى ذم من اتبع المتشابه بابتغاء التاويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا
بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المتشابه ولكن ان يجاب عن الاول اما اجمالا
فبانه منقوض بالوسواس فانه يعلم المتشابه عندكم صرح بذلك فخر الاسلام في باب تقسيم السنة في حق
النبي عليه السلام واما تفصيلا فبان قراءة ابن مسعود رضي الله عنه لا يدل على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع
الراسخين من قبيل الميل الى المعنى كما في قول الشاعر لم يدع من المال الا مسحتا او مجلف على قراءة
الا مجلف لا على ارادة العطف ولو سلم ذلك لكن معناه انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه الا انه لا يعلمه احد
الا بالجواز ان يعلمه بالهام الحق الى الغيب فان الله تعالى قد خصه بعلمه مع الانبياء والاولياء ويعلمونه بالهامه
على ان الوقف لانا في العطف اذا الفوا اطبقوا على ان الوقف بين التابع والمتبوع جائز وقوله تعالى الله به
العلم وهو الاعتقاد المطابق للجازم الموجب اذ ان يكون اشتباه بافتقار الموجب او الجزم له باعتقاد الاعتقاد
المطابق وعن الثاني بان تخصيص المعطوف بالحال يجوز مثله ليس مثل قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة
وعن الثالث بان الله تعالى ذم الذين اتبعوا المتشابه ابتغاء التاويل الفاسد الذي يستلزم سواه ويميل
اليه طبعهم كالمجسمة والكرامية حيث حملوا النصوص على معان توجب الجسمية والمكان لا لكل تاويل فانه
تعلم تاويله الا الله والراسخون اي تاويله الصحيح الذي يوافقه العقل ويوافقه النقل من المحكمات
والنقل فاتى من ام الكتاب اي الذي يرجع المتشابهات اليها لان الام هي الاصل والمرجع فثبت والاصوب ما
ذهب اليه المفسرون والمعتزلة لانهم جعلوا الكتاب قسمين محكما ومتشابها وفسروا المتشابه بما

يكون طاهر محال لمعنى العقل والحكم بحلافه واولوا المتشابه على وجه لا يناقض الدليل العقلي والآية المحكمة ثم ان كان
يحتمل تاويلا واحدا اوجبوا القول به قطعا ولو احتمل وجوها من التاويلات الصحيحة لم يقطعوا على واحد منها بعينه بل
يتعددون على الايهام لكن المراد بعين تلك الوجوه واما قلنا ان هذا اسهل لان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وشفاء
وبيانا للناس فان الله تعالى فيه هدى وبيان من الغواية وشفاء فهذا انما للناس فيه ذكر له الا انه معناه على ان فيه
رعاية ظاهر كلام الله تعالى في حصر علم التفسير لان معناه هو القول اي الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات والآيات المتشابهة
متشابهات فذكر له اي هذا النوع من التقسيم يركب كل واحد منهما من حيث الصيغة والمعنى على ما قدمنا لكن كتب الاول
فيه ان يقول سواء العموم بعضهم او منهم رجال ضابطون ومنهم قصار فهذا اللفظ المحصر لجواز بعض آخر على حاله في الفصل
يجوز ان يقال ومنهم لجارون والتركيب الثاني ان يقول سواء العموم منهم ضابطون واخرون قصارون وهذا اللفظ المحصر
ولهذا لا يجوز ان يقال بعد هذا واخرون ما يكون الا بعد التعرض في الاول والفقه فيه ان اخر فيه معنى الاضافة اي المذكور
فاذا قيل جاء رجل آخر يكون معناه جاء رجل وغير من نوعه بعد انه لو قيل ابتداء جاء رجل اخر لا يجوز
فيكون معنى ذلك الكلام ان هذا العموم منهم ضابطون واخرون منهم قصارون والثاني على الجمع المضاف مستغرق
معلم بقوله واخر متشابهات ظاهر في الاستغراق ويلزم منه الحصر فان قيل لا يجوز ففيه ثم كيف وقد ورد في كلام
الله تعالى علم ان سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله قلت اما
عدم جواز العطف فهو الذي الدليل عليه واما وروده في كلام الله تعالى فلا يضرنا لانا نبين ان ذكر ظاهر في الحصر
لا انه محكم فيه فيجوز ذلك بعد التعرض فان قيل ما ذكرتم يعارض بان هذه الاقسام موجودة في كتاب الله تعالى فلا
يكون بكل القسم للحصر قلنا سلمنا وهو ان هذه الاقسام في الكلام لكن لا يلزم ان يكون فيه للحكم بل يكون اقسامه وانفرادها
الا ما المتشابه فان قيل كيف يكون الحكم بالنسبة الى هذه الثلثة وسواء من هذا وكذلك المتشابه فلنا اقول جعل الحكم
لاهل النصر المعول من المفسرين والمعتزلة باب وجوه استعمال النظم وهي اربعة وهو ان اللفظ بعد
الوضع قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا لان الحقيقة والمجاز من اوصاف الالفاظ المستعمل ووجه الحصر ان اللفظ
اما ان كان مستعملا في موضوعه او غيره ما وضع له لعلاقة فالاول الحقيقة والثاني المجاز وكل واحد منهما اما ان يكون
ظاهر الدلالة لحسن الاستعمال او لا والاول الصريح والثاني الكناية ولا تنافي بين ان يكون اللفظ حقيقة باعتبار
صريحا او كناية باعتبار وهي اي كونه الحقيقة وهي اسم لما اريد به الموضوع له اللام في الموضوع عوض عن المضاف
اليه اي لفظ اريد به موضوعه والمراد مطلق الوضع ليشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية

العطر

كالصلو

كالصلوة والزكوة ثم الحقيقة اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت ومنه الحاقة لانها ثابتة كائنة لا محالة واما بمعنى
مفعول من حققت الشيء اذا اثبته فيكون الثابتة او المثبتة في موضوعه الاصلي والتاء للتانيث اذا كان بمعنى الاول والنقل
اللفظ من الوصفية الى الاسمية لا اذا كان بمعنى الثاني كما في نطيحة واكيلة ولهذا لا يقال شاة نطيحة لان فعيلا بمعنى مفعول
يستوي فيه المذكر والمؤنث كذا قال صاحب المحصول وقال صاحب المفتاح انه للتانيث في الوجهين لانه صفة غير جارية على موصوفها
والتقدير كلمة حقيقة واما يستوي فيه المذكر والمؤنث في فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه لا مطلقا لا يقال
امراة جريح ولكن يقال جريحة للمؤنث وجريح للمذكر والمجاز لما اريد به غير الموضوع وهو مفعل بمعنى فاعل من جاز
اذا تعدى كالمولى بمعنى الوالي سمي به لانه متعد من محل الحقيقة الى محل المجاز وقيل هو من قولهم جعلت كذا مجازا الى
حاجتي اي طريقا فان المجاز طريق الى تصور معناه لاتصال بينهما معنى كما في تسمية البليد حمارا والشجاع اسدا
او ذاتا كتسمية المطر سماء والحدث غائطا فرعية يقول المجاز واحترز به عما استعمل في غير ما وضع له لا للاتصال فان ذلك
لا يسمى مجازا بل كان مرتجلا او خطأ لا يقال التعريفان غير مانعين لانه يوجد في حد الحقيقة ما ليس منها لان لفظ الصلوة
والزكوة لو استعمل في الدعاء والزيادة فقد اريد بهما ما وضعتا له مع انهما بالنسبة الى الوضع الشرعي والعرفي مجازان
وكذا يوجد المجاز ما ليس منه فان لفظ استعملا وانه ليس ما يسمى به لا في غير ما وضع له شرعا وعرفا فيدخل ان
في تعريف المجاز مع انها حقيقتان بالنسبة الى وضع اللغة لانا نقول المتشابهات ما هو في التعريفات وتقدير قيل لولا المتشابهات
لبطل الحقائق فكانه قيل الحقيقة اسم لما اريد به ما وضع له من حيث انه موضوع له وكذا القول في المجاز فعلى هذا يسقط
السؤال سالما من الخلل اعلم لكن الصحيح من المذهب ان المجاز يستغني من الوضع النوعي وان كان لا يستغني عن الوضع النوعي
على معنى ان ارباب اللغة قالوا ان هذا الاتصال بين الشيئين يطلق اسم احدهما على الاخر ويجوزنا من طرق الاتصال بين محل الحقيقة
والمجاز وقد ذكروها اكثر من عشرين قسما كالاتصال الذي بين السبب والمسبب والكل والجزء والملزوم واللازم والشيء وما
يشاركه في وصف ظاهر والشيء وما يؤول اليه او ما كان عليه وغير ذلك لكن الكل راجع الى ما ذكرنا
المعنى ان كل موجود من المحسوسات له صورة ومعنى له بالالف فلا يتصور الاتصال بين الشيئين الا باحد هذين الوجهين
واراد بالمعنى المعنى الخاص المشهور له لو لم يكن خاصا او كان ولم يكن مشهورا لما صح الاستعارة حتى لا يصح تسمية المحموم
اسدا باعتبار الحيوانية لعدم اختصاصها به وكذا تسمية الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهذين
الوصفين وان كانا من لوازمه وانما شرط ذلك ليكون قريبا من الفهم ويحصل للكلام طراوة وحسن واراد بالاتصال
الذاتي المجاورة بين الشيئين صورة كمجاورة المطر السماء اي السحاب فان السحاب اسم لكل ما علاك فاطلق ثم

المطر نزل من السحاب فكان بينهما اتصال صورة لا معنى فسمي المطر باسمه كما في قول الشاعر اذا نزل السماء بارض قوم
رعيناه وان كانوا غضابا وسمي الحدث بالغائط مجازا لمجاورته لانه يكون في المطمئن من الارض عادة تستترا
عن اعين الناس قال الله تعالى او جاء احد منكم من الغائط وفي التمثيل بهذين المثالين اشارة الى ان المجاورة في
الجملة كافية خلقة او عادة   وفي الشرع نوعان احدهما الاتصال في معنى المشروع كاتصال الوصية بالارث
والهبة بالصدقة اعلم انه لا خلاف بين الفقهاء في ان الاستعارة تجوز في الالفاظ الشرعية ايضا لان الاتصال الذي هو
طريق الاستعارة يتحقق في المشروع صورة ومعنى كما يتحقق في المحسوس وجوازها يتوقف على وجود الطريق
لا على التوقيف ثم هذا الاتصال في المشروع نوعان احدهما الاتصال في المعنى المشروع كيف شرع اي بطريق التصرفات
الشرعية على اي وجه شرع فانه حصل الوقوف على معناه ووجود ذلك المعنى في مشروع اخر يجوز ان يستعار احدهما
للآخر كما يطلق في الوصية والارث يوجد في كل واحد منهما انه تمليك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت فجوزنا
استعارة احدهما للآخر قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي يورثكم وكذا يطلق في الهبة والصدقة يوجد في كل
واحد منهما تمليك بغير عوض فجوزنا استعارة احدهما للآخر حتى قلنا لو وهب لفقيرين صح انه ليس له الرجوع
ولا يمنع الشيوع من الصحة فيما اذا وهب للفقيرين لان لفظ الهبة مجاز عن الصدقة وقلنا فيما اذا تصدق على الغني
انه يرجع ويمنع الشيوع من الصحة فيما اذا تصدق على غنيين لان لفظ الصدقة استعير للهبة ولهذا قيل
الهبة للفقير صدقة والصدقة على الغني هبة وهذا النوع من الاتصال في المشروع نظير الاتصال المعنوي في المحسوس
لان المصحح للاستعارة فيهما الاشتراك في المعنى   والثاني اتصال السبب بالمسبب وانه من قبيل الذاتي في
المحسوس اي الاتصال من حيث السببية في الشرع نظير الاتصال الذاتي في المحسوسات لانه كما لا اشتراك
بين السماء والمطر في المعنى فكذا لا اشتراك بين السبب والمسبب فيه الا في السببية فقط وذلك يوجد في
المسبب فيكون الاتصال بينهما من حيث المجاورة وهو المعنى من الاتصال الذاتي لا يقال الاسباب والمسببات من
قبيل الاعراض فلا يتصور فيها المجاورة لانا نقول جعل حكم الاعيان شرعا ولهذا ارتباط كلام احد المتعاقدين
بالآخر في المجلس وجواز ورود الفسخ عليها وغير ذلك من الاحكام   وهو نوعان ايضا احدهما اتصال
العلة بالمعلول كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان العلة لم تشرع الا لحكمها والحكم لا
يثبت الا بعلته فتعم الاستعارة لعموم الاتصال ولهذا قلنا فيمن قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد
فباعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف ولو قال ان ملكت لا يعتق ما لم يجتمع الكل في ملكه لان

المقصود من مثل هذا الكلام في العرف الاستغناء بملك العبد وذا انما يكون بصفة الاجتماع فاما الملك فليس بلازم
للشراء فكيف الغناء اي الاتصال من جهة السبب والمسبب وهناك نظر لان هذا تقسيم الشيء الى نفسه والى
غيره لكن السبب في الشريعة ما يكون طريقا الى الشيء من غير ان يضاف اليه وجوده ولا وجوبه وهذا هو المراد من
النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه الوجود والوجوب فيكون غيره والجواب عنه انه ليس المراد بالسبب هاهنا المعنى الشرعي
بل المعنى اللغوي وهو ما يكون طريقا ومفضيا الى الشيء مطلقا وهذا المعنى يشمل العلة والسبب فيصح ان يكون
مقسما لهما اما الاول فكاتصال الملك بالشراء فان الشراء علة موضوعة له وانه يوجب الاستعارة من الطرفين اي
تجوز الاستعارة او يوجب جوازها من الطرفين اي ذكر الحكم وارادة العلة كما جاز عكسه لان مصحح الاستعارة
الاتصال وهو باعتبار الافتقار والافتقار في العلة والمعلول اما في العلة فظ واما في المعلول فلانه علة غائية
لها فيكون مفتقرا اليه فلما عم الاتصال عمت الاستعارة ولهذا فسر الاتصال والفرع صحة الاستعارة في هذا النوع بعموم
الجانبين قال محمد رحمه الله في الجامع ان من قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى
النصف الآخر يعتق هذا النصف لان الشرط شراء العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل ولو قال ان ملكت
فالمسئلة بحالها القياس ان يعتق هذا النصف كما في الشراء لكن في الاستحسان لا يعتق لان المقصود من مثل هذا
الكلام في العرف الاستغناء بملك العبد لا مطلق الملك الا ترى ان الرجل يقول ما ملكت مائتي درهم قط ويعد صادقا
وان ملك الوفا متفرقة والاستغناء بالملك انما يحصل اذا كان ذلك بصفة الاجتماع بخلاف الشراء فان الملك
ليس بلازم له فلو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشتراه لغيره حنث في يمينه فضلا من اشتراط الغنى به ويوضح
ذلك ما حكي عن الشيخ ابي بكر الاسكاف انه كان اماما ببلخ وله بواب يقال له اسحق فاذا اراد بعضهم الحيلة في
المسئلة يدعوه ويقول له هل اشتريت مائتي درهم فيقول نعم بل بالالوف ثم يقول هل ملكت مائتي درهم فيقول
والله ما ملكتها قط ثم يقول لاصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم متفرقة والعبد على نفسه فتبين ان المراد
مثل الجمع في الملك دون الشراء عرفا وهذه المسئلة تسمى اسحاقية وهذا اذا كان العبد منكرا اما اذا كان
معينا بان اشار الى عبد وقال ان اشتريت هذا او ملكته فهو حر والمسئلة بحالها يعتق في الوجهين لان هذا الوصف
انما يثبت في المنكر دون المعين لان في المعين صفة تعين ملكه من المحل وقد ثبت ملكه في المشار اليه وان كان
في ازمنة متفرقة يبتني على اصل القياس وقال صاحب التنقيح هذا بناء على ان بقاء المشتق منه شرط صدق المشتق
بطريق الحقيقة اما بعد الزوال فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من

هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا باعتبار ما كان اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا فلذلك وهذا الشكل لما
اذا اعتق عبدا على ملكه عتق عند محمد واما يلزم ان يكون عدم العتق في مسئلة الملك قياسا واستحسانا والعتق في مسئلة
الشراء بالعكس وقد صرح الفقهاء بخلافه وكلامه   فان عنى باحدهما الاخر يعمل بنيته في الموضعين لكن فيما فيه تخفيف عليه
لا يصدق في القضاء وهذا هو المعتبر يعني لو قال في الصورة الاولى عنيت بالشراء الملك او في الثانية عنيت بالملك الشراء
يعمل بنيته في الصورتين اي يصدق ديانة لانه استعارة العلة للحكم في الاول والحكم للعلة في الثانية لكن لا يصدق
في القضاء فيما فيه تخفيف عليه وهو ان يريد بالشراء الملك حتى يشترط الاجتماع للتهمة لا لعدم صحة الاستعارة والتهمة
فيما فيه تشديد عليه وهو ان يريد بالملك الشراء يصدق قضاء لانتفاء التهمة   والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض
ليس بعلة وضعت له كاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة واتصال زوالها بالفاظ العتق بمعنى ملك الرقبة
زوالا وثبوتا فان النوع من الاتصال من حيث السببية اتصال الفرع اي المسبب بما هو سبب محض لفظ السبب يطلق
على العلة كما يطلق على غيرها فلذا قيد المسبب بقوله محض احترازا عنها اذ السبب المحض لا يكون موجبا للمسبب السبب
المحض عندهم ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي يتخلل بينه وبين الحكم والمراد من السبب ههنا ان لا يكون علة
موضوعة للفرع لا ان تكون العلة مضافة اليه فان ذلك ليس بشرط ههنا وحاصل الفرق بين العلة والسبب ان ما
يضاف اليه الشيء ان كان الحكم دائما يسمى علة والا يسمى سببا محضا كاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة
لملك الرقبة كالبيع والهبة فان بالبيع والهبة يثبت ملك الرقبة وبواسطته يثبت ملك المتعة في محل حتى يحل له
الاستمتاع بدون النكاح فكان البيع والهبة سببا لثبوت ملك المتعة لكونه مفضيا اليه في المحل وكاتصال زوال ملك المتعة
بالفاظ العتق بمعنى زوال ملك الرقبة فانه اذا قال انت حرة مثلا يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة عن محله
حتى لم يصح له الاستمتاع بها الا بالنكاح فكان لفظ التحرير سببا لا افضائه اليه في المحل وقوله بمعنى ملك الرقبة يتعلق
بالصورتين وقوله زوالا وثبوتا من اللف والنشر الغير المرتب حتى لو قال لامته اعتقتك واراد به الطلاق يقع الطلاق ولو
قال وهبت نفسي منك يصح بمعنى النكاح   وانه لو جعل استعارة السبب للمسبب دون عكسه لاستغناء السبب عنه والمفتقر
المسبب اليه الا اذا كان المسبب مختصا به كقوله بع اعصر خمرا وبيع الكرم من اسمار ريها والمعنى فيه ما سبق ان مبنى الاستعارة
على الافتقار والافتقار ههنا من جانب المسبب لافتقاره الى سببه لكونه اثرا واما السبب فمستغن عنه لان افتقار
المؤثر الى الاثر ليس الا لكونه مقصودا منه حتى لا يعتبر المؤثر بدونه والمسبب ليس بمقصود من السبب المحض ولهذا
يصح الشراء بدونه فان يضيف الى الامة المجوسية والاخت من الرضاعة والعبد خلاف العلة مع المعلول فانها

واذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالمسبب ولا ازالة لعدم افتقاره اليه فلا يجوز استعارة المسبب للسبب
فالحاصل ان استعارة الملزوم للازم يجوز كيف كان واما استعارة اللازم للملزوم فانما يجوز اذا كان مساويا
له فاذا كان المسبب مختصا به يوجد شرط الاستعارة من اللازم فيجوز واما اذا كان اعم منه فلا يصح الاستعارة
مع وجود ما نبه يحصل هذا الموضع لانه يحصل جواز استعمال المعلول للعلة وان كان اعم منها   وحكم المجاز
وجود ما اريد به خاصا كان او عاما ولهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين
ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحله وتجاوز عنه فالعبرة بالمجاز للشافعي في العموم واما سوى ان عموم الحقيقة لم
يكن لكونه حقيقة بل لدلالة زائدة تدل عليه لكن لما وجد هذا الدليل في المجاز ثبت العموم ثبت صحة العموم كما
ثبت في الحقيقة ولهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين
عاما فيما يحله الصاع اذ لا خلاف ان حقيقة الصاع غير مراد منه فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع
بل المراد ما يحله مجازا بطريق اطلاق لفظ المحل على الحال ثم انه اسم جنس محلى بلام التعريف لعدم العهد فيعم جميع ما يحله
مطعوما كان او غير مطعوم فدل بعمومه وعبارته على جريان الربوا في غير المطعوم كالجص والنورة مجربا انه في
المطعوم كالحنطة وباشارته على ان الكيل هو العلة لانه صار بعدله الكلام ولما لم يكن بالصاع بما يكال بالصاعين وان
الشافعي عموم هذا الحديث وقال لما صار مجازا لا يمكن القول بعمومه لان العموم لا يجري الا في الحقائق وقد اريد
المطعوم منه بالاجماع فلم يبق غيره مرادا وصار كانه قيل ولا المطعوم المقدر بالصاع بالمطعوم المقدر
بالصاعين   ومن حكمه اي المجاز انه امتنع عنهما مرادين من لفظ واحد لان الحقيقة ما يثبت في موضعه والمجاز ما جاز عنه وسماه ثبات
ان من حكم هذا المجاز انه امتنع شمولهما مرادين بان اطلق اللفظ واريد به موضوعه وغير موضوعه معا فذهب الشافعي
وطائفة من العلماء الى جوازه محتجين بما نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انه يمكننا ارادة معان مختلفة من لفظ واحد كما يمكننا
ارادة معان متعددة وانكار هذا الجواز انكار امر ضروري ولنا فيه مسلكان احدهما مسلك الاستعارة العقلي وهو اختيار
العرف استقر لو اعلم بان الحقيقة ما ثبت واستقر في موضعه الاصلي والمجاز ما جاز وانتقل عن موضعه الاصلي الى غيره فلو
اريد من اللفظ الواحد المعنى الحقيقي والمجازي في حالة واحدة يلزم الانتقال من موضعه مع الاستقرار فيه في حالة واحدة وانه
مح وهذا المسلك ضعيف اذ لا يلزم الحقيقة مستقر في موضع حقيقة والمجاز منتقل عن موضعه كذلك ولم لا يجوز ان يلفظ به
ويراد موضوعه وغير موضوعه فلا بد من الدليل والثاني مسلك الاستعارة اللغوي فان ارباب اللغة وضعوا مجاز اللفظ
الخصوصية وجودها وجوزوا التلبيد وهل الاسم يستعملون فيهما معا اصلا الا ترى ان الانسان اذا قال رايت حمارا

لاعموم له النعمة والبلية معا وكذا نقول في كل لفظ واحد كان كذلك كما استعمله فيهما مجازا فاعرفه بعينهم فلا يجوز مطلقا ويمكن أن يستدل
عليه بأن اللفظ إذا تجرد عن القرينة فاما أن يحمل على حقيقته أو على مجازه أو عليهما أو لا على واحد منهما والثلثة الأخير
باطلة فتعين الأول وأما قلنا إنه لا يجوز حمله على مجازه لأن شرط الحمل حصول القرينة المانعة الى آخره وأما أنه لا يجوز حمله
عليهما فلما قلنا آنفا لأن المجموع من حيث هو ليس معنى له لا المعبر عنه فيكون معناه المجازي وقد فات شرط الحمل عليه
وأما أنه لا يجوز أن لا يحمل على واحد منهما لأنه على هذا التقدير يكون مهملا أو مجملا وقد كان حقيقة ولا حاجة وهذا دليل بديع
قد استنبطته لكنه ينتقض بالكناية ويمكن الجواب بتخصيص المدعى   ولهذا قال محمد رحمه الله إذا أوصى بثلث ماله
لبني فلان وله بنون وبنو بنيه كان الثلث لبنيه دون بني بنيه ولو أوصى لمواليه ولا معتق له وله معتق واحد حتى
أخذ النصف كان النصف الباقي لورثته ولا يكون لموالي مولاه لأن الحقيقة أريد بهذا اللفظ فلا يراد المجاز فلا
ما لو كان له معتق لأنه مشترك بينهما ولا عموم له فكان الموصى له أحدهما وذلك مجهول فلا تصح تحله وما لو حلف لا يكلم
مواليه لأنه نكرة في موضع النفي فتعم إلى ولأن الجمع بين الحقيقة والمجاز ممتنع قال محمد رحمه الله في الجامع لو أوصى رجل
بثلث ماله لبني فلان وله بنون وبنو بنيه كان الثلث الموصى به لبنيه دون بني بنيه لأن بنيه حقيقة اسم للذين
انخلقوا من مائه وإنما يطلق على من انخلقوا ممن خلق من مائه تجوزا وقد أريد به الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يلزم
على ما إذا كان في الورثة بنت وبنات ابن حيث يستحق نصف الباقي ... فقوله تعالى وإن كن نساء فوق اثنتين
فلهن ثلثا ما ترك لأنا لا نسلم أنها تستحق من أولاد الابن بهذا النص بل بالسنة وهي ما روي أن النبي عم أعطى بنت الابن
السدس تكملة للثلثين ولو سلم ولكن لكن النص جاء بلفظ النساء دون البنات ولو أوصى حر الأصل لمواليه
بثلث ماله وله معتق واحد ومعتق معتق يكون نصف الثلث للمعتق والنصف الآخر يرد إلى ورثة الموصي ولا يكون
لموالي مولاه لأن مواليه حقيقة فيمن باشر الموصي إعتاقه وإنما يطلق على موالي مواليه مجازا فكان الحقيقة أولى
بالتقديم حتى لو لم يكن أحد من الموالي كان الثلث لموالي مواليه لتعين المجاز مرادا فإن قلت إن الموالي حقيقة
لمن باشر إعتاقهم لكن المفروض أن له معتقا واحدا فيكون ذكر الجمع وإرادة الفرد وذلك من قبيل المجاز أيضا
فلا فرق بين إرادة المعنى الحقيقي ووجوده في الخارج ولا يلزم من انتفاء الثاني انتفاء الأول ولعله إنما أراد معناه
الحقيقي لأن بعض أفراده موجود وبعضها منتظر الوجود لأن الإعتاق مندوب إليه وفي الوقت سعة وإنما قيد
بقوله حر الأصل لأن الأسفل في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتبارا بالميراث وإنما قيد بقوله ولا معتق له لأنه لو
كان له معتق لا تصح الوصية إلا أن يصرح لكن في حيوته لأن المولى يطلق على الأعلى والأسفل بالاشتراك وقد سنا

انه لاعموم له ولا مكر العول بالعكس بأنه لما صح معقول الموصي لا يرجح إحدى الناس لجهله بهم من قصد الأعلى جزاء للانعام
ومنهم من قصد الأسفل تتميما للإحسان والقطع رجاء الشكر بالموت فكان الموصى له أحدهما وهو مجهول وجهالة الموصى له تمنع
صحة الوصية لأن التمليك للمجهول لا يصح واعترض عليه بأنه لو حلف لا يكلم موالي فلان يتناول الأعلى والأسفل حتى لو كلم أيهما حنث
فأجاب بأن مواليه في هذا الكلام نكرة في موضع النفي فتعم العموم وإنما قلنا إنه نكرة لأنه في قوله أحد منهم فلو صرح
بأنه لا أكلم أحدا منهم حنث بأيهما كلم فكذلك هنا بخلاف ما لو أوصى لأحد منهم حيث تبطل الوصية وظن بعض الناس أن هذا
من قبيل القول بجواز عموم المشترك في موضع النفي وهو مذهب بعض الناس إلا أن يعلل بقوله لأنه نكرة في موضع
النفي فما ادعيه   وإنما عمهم الأمان لما إذا استأمنوا على مواليهم أو بنيهم لأن اسم الأبناء والموالي ظاهر أساول
الفروع وذلك يكفي لعصمة الدم فيهم نظرا إلى الشبهة لأنها مما تثبت بالشبهات كقوله للكافر انزل أو دعاه إلى المسلمين
بالإشارة فنزل تثبت الأمان يعني أن المسألة بخلاف الوصية وما قضيتها أوردها مسائل نقضا أي منها
جمعا بين الحقيقة والمجاز رفع الجواب عنها منها إذا قال الكافر آمنونا على أبنائنا وموالينا فإنهم يثبت الأمان لأبناء
الأبناء وموالي الموالي أيضا كما يثبت للأبناء والموالي وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز فأجاب بأن اسم الموالي
والأبناء يتناول الكل وأحدهما الفروع فإن بني فلان منسوب إلى الجد بالبنوة مجازا كما يقال بنو هاشم وبنو تميم فإن الله
يقول يا بني آدم وكذا معتق معتق الرجل ينسب إليه بالولاء مجازا فلم يثبت الأمان لهم باعتبارهما ولا اسم أياهم مجازا لكن
لما تناول الاسم سببه لأن الشبهة ما يشبه الثابت لا الثابت وهو ههنا المثابه يثبت الأمان لهم لأن ذلك يكفي
لعصمة الدم نظرا إلى الشبهة لأن عصمة الدم مما تثبت بالشبهات الا ترى أن المسلم إذا قال للكافر انزل لا أقتلك أو دعاه
إلى المسلمين بالإشارة بأن يشير إليه أي تعال تعال فظنه الكافر أمانا فإنه يثبت الأمان نظرا إلى صورة المسالمة
وإن كان ذلك في نفسه حقيقة يعلم لم إثبات الأمان للفروع باعتبار الشبهة لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز وقد منع
منع الشبهة في الوصية وما يقضيها فيها لأنها لا تثبت ثم قال ما دعا بهم أي الفروع الوجه الظاهر وهو ليس حمل الأبناء
على الفروع كما في قوله يا بني آدم حتى يشمل اللفظ الأبناء وأبناء الأبناء من عموم المجاز كقول الأمن يعني الفروع
قوله المجاز ربما يعتبر الزمن عند العرف أي العرف أي المفهوم المتعارف الأول أنه لو كان حقيقة لكان
محلا ولا حاجة يستعمل على حقيقته وإذا كان الأمر كذلك لا يصار إليه إلا عند القرينة وقد اشتغل بمعناه وقوله يا بني
آدم لوجود القرينة فيه على أنه مثل كل التخريج لا يتأتى له الفرق بين مسئلة الوصية للأبناء والاستيمان لهم وبين
الاستيمان للجدات والأجداد وبين هذه المسئلة وأيضا هذا التخريج لا يتأتى في الاستيمان على الموالي فيحتاج فيه على القول

ما شبهه تخريج المسئلة به مصرا للمساله   واما لو كان اعتبار صفة الصون في الاجداد والجدات لاعدام التبعية
ولا يلزم تحريم الام مع الحل والبنت مع الحافدة لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم لان الام والبنت هي
الاصل والفرع لغة او ثبت حرمتهما اجماعا وعلى هذا اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان انما يحنث بالملك والاجارة
والاعارة حافيا وراكبا لان الباعث على اليمين هو الغيظ اللاحق من فلان فمراده نسبة السكنى اي سواء اسفار او
على افراد الدخول وانواع السكنى فيتعمم الحنث لعمومها وصار كقوله لا ادخل مسكن فلان بطريق اطلاق اسم السبب على
المسبب مجاز الجزء المعنى عادة جواز سواء الحروف على هذا القول وسواء كان عادة اعتبر ثم صون الاسم شبهة
في عصمة الدم في الاستئمان على الابناء والموالي ولم يعتبروها في الاستئمان على الآباء والامهات في حق الاجداد
والجدات فانهم اذا قالوا آمنونا على آبائنا وامهاتنا لا يثبت الامان على الاجداد والجدات مع ان الاسم
يتناولهم صورة لكن اعتبار الصون لثبوت الحكم في محل آخر غير محل الحقيقة لا يكون الا بطريق
التبعية فاعتبر ذلك في محل هو تبع من كل وجه وهو الابناء فلا يلزم من ذلك اعتباره في محل هو اصل
من وجه وهو الاجداد والجدات فيسقط بهذا القيد ما قيل انهم وان كانوا اصلا في الوجود اتباع من
حيث التناول والخصوصية ان اثبات الامان بهذا الطريق اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يوجد
معارض كما في جانب الابناء اما اذا وجد معارض كما في جانب الآباء فان جهة كون الجد تبعا في الاسم ان
كان توجب ثبوت الحكم فجهة كونه اصلا من حيث الخلقة مانعة منه فيسقط العبرة ولا يلزم عليه ان الكافر
اذا اشترى اباه يصير مكاتبا عليه تبعا فيثبت الامان فيهما كذلك لان كلا منهما في لفظ الاب مثل [illegible]
الجد ظاهرا وان كان الامان مما يثبت بطريق ابتداء بصورة الاسم لان يثبت الامان له من جهة الاب بطريق السراية
والكتابة انما يثبت بطريق حكم لا باعتبار لفظ يدل عليها فلم يكن من قبيل ما نحن فيه ومنها ما قيل انه قد
اريد بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الام والجدة والبنت والحافدة وانه جمع بين الحقيقة والمجاز
واجاب عنه بان الام لحرمة الجدة والحافدة يثبت بهذا الطريق لجواز ان يكون ثابتة بالاجماع او يعلن
هذا النوع عبارة عن الكلام في اللغة الاصل والبنت الفرع فكأنه قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم بعد
الجمع بهذا الطريق لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز وما ذكرنا من التعبير يسقط ما اشتهر من الاذكار ان
هذا الجواب مخصوص بمسئلة الاستئمان على الآباء والامهات لانه خارج عن نوع التوجيه لا يعمل من يقول من الاسماء
هكذا لما ثبت ان الاب والام هو الاصل لغة فالاية نوع من ام الكتاب ان الاصل الذي يؤول اليه المشتبه وقال

واله

وآله امام كابي يوسف ومحمد واسحق في اصولكم حيلة احللهم الآباء والامهات على الاصول اصولا ما على آبائنا
وامهاتنا حتى يشمل الكل بهذا الطريق ثبت الامان فيه لانا نقول حمل الاب والام على الاصل بطريق المجاز
باطل لما ذكرناه في الآتي فلا يصار اليه الا عند القرينة ولا قرينة ههنا بخلاف الاستئمان فان القرينة
فيه موجودة وهيهنا اما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يكن له نية فانه يحنث اذا دخل دارا يسكنها
فلان ملكا او عارية او اجارة ويحنث اذا دخلها او راكبا وانه جمع بينهما لان دار فلان حقيقة في الملك
والتي يسكنها باجرة او عارية مجاز لصحة النفي عن المالك دونه ووضع القدم حقيقة فيما اذا كان حافيا
ومجاز فيما اذا كان راكبا فاجاب بان هذا ليس من قبيل الجمع بل باعتبار عموم المجاز باعتبار المعقول
في ناس بشيء لكن الشيء عام بانه ان مقصود الحالف معتبر في بابه لا الامان ومقصوده من دار فلان
نسبة السكنى اي كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى ما حقيقة على الرواية التي لا يحنث بالدخول في دار مملوكة
لفلان مسكونة لغيره واما حقيقة والعدول على الرواية التي يحنث واما قلنا مقصوده ذلك لان الدار لا تهجر
ولا تعادى لذاتها بل لبغض صاحبها فيكون الباعث على هذا اليمين هو الغيظ اللاحق من فلان ان ذلك
لا فرق بين انواع السكون لوجود نسبة السكنى في الجميع فيتعمم بعمومها وكذا المقصود من وضع القدم الدخول
بطريق اطلاق اسم السبب وارادة المسبب مجازا لا حقيقته بمجرد على انه لو وضع قدمه ولم يدخل
لا يحنث فصار كقوله لا ادخل مسكن فلان وان افراد الدخول يحنث باي وجه دخل منه باعتبار
عموم المجاز لا باعتبار ان يكون وضع القدم حقيقة وغير مجاز ليلزم الجمع بينهما والمراد من افراد
الدخول ان يكون حافيا ومتنعلا وراكبا ومن انواع السكنى ان يكون بملك وعارية واجارة والضمير في
بعمومها يرجع الى الدخول والنسبة   وهو نظير ما لو قال عبده حر يوم يقدم فلان فقدم فلان
ليلا او نهارا اعتق لان اليوم متى قرن بفعل لا يمتد صار عبارة عن مطلق الوقت فيتعمم الحنث لعموم الوقت
لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز وكذا هذا اي عموم المجاز ههنا نظير ما اذا قال عبده حر يوم يقدم فلان
ولم ينو شيئا فقدم ليلا او نهارا يعتق لانه قد اريد من اليوم الوقت فيكون هذا عموم المجاز لا الجمع
بين الحقيقة والمجاز وتحقيقه ان اليوم مستعمل للنهار خاصة قال الله تعالى اذا نودي للصلوة من
يوم الجمعة ويستعمل للوقت المطلق كما في قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره اريد به مطلق الوقت لان من
تولى من الزحف ليلا او نهارا يلحقه هذا الوعيد وقال الشاعر فيوم علينا ويوم لنا ويوم نساء

ويوم نسر والمراد مطلق الوقت واذا شاع استعماله فيهما فلا بد من ضابطة يمتاز به احدهما عن الآخر
فقالوا ان قرن بفعل ممتد اي يكون قابلا للتوقيت وضرب المدة كالسير والركوب والامر باليد فانه
يقال لبثت يوما وركبت يوما وامرك بيدك اليوم يراد به النهار لكونه اسبق فيهما ممتدا وان قرن
بفعل لا يمتد اي لا يصح التوقيت كالدخول والخروج والتزوج يراد به مطلق الوقت لكونه اسبق اذا عرفت
هذا فقول اليوم في مسئلتنا قرن بفعل لا يمتد وهو التزوج فصار عبارة عن مطلق الوقت وهو يعم
الليل والنهار فيحنث في الوجهين لعموم الوقت لا للجمع بين الحقيقة والمجاز واعلم ان اليوم في مسئلتنا
قرن بالتزوج والقدوم وكلاهما غير ممتد ولكن المنظور الجزاء وعليه الاعتماد والى هذا اشير في المبسوط والهداية
لا الشرط عملا بالادلة فانه مظروف فيعتبر لتوقيته ويصرف لانه مقصود لانه مؤثر في انشائه وبعض المشائخ نظروا
الى الشرط واليه ذهب ... ان الرواية محفوظة عن الشيخ الامام ظهير الدين ان من قال لامرأته امرك
بيدك يوم يقدم فلان فقدم فلان ليلا ولم تعلم بقدومه حتى جن الليل لا خيار لها فلو كان الاعتبار للشرط
اليه لم يسقط الخيار بالفاصل الليل فقد في هذا الضابط بحث لانه يوجد غير الممتد غير النهار كثيرا
وفي غير الممتد النهار كما في الاول كقوله اركبوا يوم يأتيكم العدو وعليكم بحسن الظن بالله يوم يحضركم
الموت كقوله لبثت حين يوم يقوم الناس لرب العالمين يوم تكشف الشمس وامثالها مما لا يحصى ثم قال
الحجاب انهم جعلوا امرك بيدك مما يمتد ولكن لان التفويض لا يصح في آن وانما الامتداد لكونها
مفوضة ولا تدوم به ... اما الاول فلا يرد علينا لانا لم ندع ان اليوم لا يحمل في الممتد غير النهار
وفي غير الممتد غير مطلق الوقت الا يرى انه لو نوى في قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان مطلق الوقت في قوله
انت طالق يوم يقدم فلان النهار صدق ديانة وقضاء بل قلنا اليوم محمول على ما يناسبه عند عدم موضح آخر
فاذا وجد موضح آخر يحمل على ما يقتضيه من القرائن والاشياء التي ذكرها من هذا القبيل واما الثاني فكذلك
لان الممتد عندهم ما يصح فيه ضرب المدة والتفويض كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امرك بيدك يوما او شهرا
وتعتبر الامر بيدها في كل الزمان دون غيره وغير الممتد ما لم يصح فيه ذلك والعتق كذلك حتى لو قال اعتقتك
شهرا كان ذكر المدة لغوا وكان العبد عتيقا ابدا الا ان الفقير عن هذا الضابط يورث الشك
واما يصح نية اليمين في النذر عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان النذر ايجاب المباح فيدل على تحريم ضده
وانه يمين فكان نذرا بصيغته يمينا بموجبه كشراء القريب تملك بصيغته تحرير بموجبه اشكال

ما جواز

ما جواز اشكال خامس في توضيحه ان من قال لله علي ان اصوم رجب فعند المسئلة على ستة اوجه على ما عرف والاشكال في
وهو ما اذا نوى به اليمين لم يخطر بباله النذر او نواهما فعند ابي يوسف يكون يمينا او نذرا لا غير وعندهما يكون
يمينا ونذرا لانه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر واليمين مختلفان لان موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند
الفوات وموجب اليمين الى حفظه على البر والكفارة عند الفوات وفي اختلاف احكامهما دليل على اختلافهما في ذاتهما ثم هذا الكلام
للنذر حقيقة حتى لا يتوقف على النية ولليمين مجاز لتوقفها عليها والتوقف على القرينة من امارات المجاز ما دام اريد به النذر
واليمين كان جمعا بينهما فاجاب بانه انما يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لو كانا مرادين من لفظ واحد والامر ليس كذلك لكن النذر
بحسب الصيغة واليمين بحسب الموجب بيان ذلك ان النذر ايجاب المباح اذ لا بد ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك
لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يجوز على ما عرف وايجاب المباح يستلزم تحريم ضده لا محالة وتحريم المباح يمين
لان النبي عليه السلام لما حرم مارية على نفسه او العسل سماه الله تعالى ذلك يمينا واوجب عليه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم
تحرم ما احل الله لك تبتغي مرضات ازواجك قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم حتى روي مقاتل انه اعتق رقبة في تحريم
مارية فصح ان يكون هذا الكلام يمينا بواسطة الموجب لا باعتبار الصيغة حتى يلزم الجمع بينهما ومثل هذا
كثير فان شراء القريب سمي اعتاقا شرعا فانه عم شراء القريب اعتاق ويستحيل ان يكون الشراء الموجب للملك بصيغته
اعتاقا مزيلا له لكنه اعتاق بموجبه لان موجب الشراء ثبوت الملك والملك في القريب موجب العتق فكان اعتاقا بموجبه
وان كان شراء بصيغته وهذا كذلك واعترض عليه بوجهين احدهما انه ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو كما في
شراء القريب يعتق عليه وان لم ينو وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وقد استشهد صاحب التنقيح حتى
افضى ان السؤال معان لا يحتج فيها الى الارادة لانه لو نوى اليمين لم ينو النذر لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته
لو هذا الكلام من قبيل الانشاء وفي الانشاءات يمكن ان يثبت المعنى الحقيقي وان لم ينو والمجازي ان اراده وفيه نظر
لان هذا قول بتجويز الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو خلاف المذهب على انه لا يصلح مخلصا عما اذا نواهما والجواب الصحيح عنه ان
يقال لا نسلم انه لو كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو
ممنوع فانه ان يكون تحريم المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم مقصودا لا ضمنيا فيقتصر عليه فاذا
نوى فيكون التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه او يقال المدعى ان ايجاب المباح يصلح يمينا فلا يعتبر ما لم يوجد النية
بخلاف مسئلة الشراء فان ملك القريب علة العتق والعلة توجب المعلول فيثبت المعلول نواه او لم ينو والاعتراض الثاني
انه لا يندفع الجمع بما ذكروا من التقرير لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة وقد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو

الجانب العبادة المسماة وهو موضوعه وهو المعنى الشرعي لا المعنى اللغوي سوى هذا والشيخ ذكر الايمان وجه اتصال المعنى بالنذر
الذي هو مجوز المجاز ولم اظفر بجواب شاف لهذا الاعتراض عن السلف ولا يخفى ان هذا الاعتراض انما يرد ان لو كان
المراد بهذا الكلام معناه الحقيقي وهو ايجاب المباح والمجازي وهو تحريم المباح وهو ممنوع بل الظاهر من عبارات السلف هو
انه ليس المراد من هذا الكلام غير ايجاب المباح الذي هو موضوعه لكن لما كان ايجاب المباح صلاحيته ان يكون يمينا عند الله بلا
يكون الجمع بين الحقيقة والمجاز بل يكون نذرا بالنظر الى الصيغة يمينا بالنظر الى المعنى وهو الايجاب نظرا الى الحكم كما قاله
العلامة التفتازاني انه اشار فخر الاسلام حيث قال نذر بصيغته يمين بموجبه وهو الايجاب ولهذا شرط العوض فيه
باعتبار الصيغة حتى يراعى فيه شرائط اليمين باعتبار المعنى حتى يراعى فيه احكام اليمين وكالاقالة فانها فسخ نظرا الى
اللفظ بيع نظرا الى المعنى حتى يراعى فيها احكامهما فكذلك فيهما يراعى احكامهما حتى لو لم يصم رجب وجب عليه القضاء باعتبار
النذر والكفارة باعتبار اليمين والحاصل ان الجمع لا يتحقق الا في المعنيين ولم يرد هنا من الصيغة الا معنى واحد وهو
ايجاب المباح ... ولكن ... الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية ومن لا ... ارادة الحقيقة
كما عرف في اللسان فان قيل ... لم يصرح ... لكن قد صرح بذلك العلامة التفتازاني في التلويح ...
المعنى ... من قبيل الكناية والله الموفق   ومن حكمه انه متى امكن العمل بالحقيقة سقط المجاز
ولذا قيل لا ينعقد الاجارة في المملوك بلفظ البيع ومن كان متعذرا كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة او مهجورا كما اذا
حلف لا يضع قدمه في دار فلان يصير الى المجاز اي من حكم الحقيقة والمجاز انه متى امكن العمل بها لا يصار الى المجاز لانه
خلف عنه ولا وجود للخلف مع وجود الاصل فلا يكون اللفظ عند الاطلاق محتملا كما زعم البعض لانه ... اما الحقيقة فعند
عدم القرينة واما المجاز فعند وجودها والمجاز لا يمكن القرينة الا باللسان ولهذا قلنا لا ينعقد الاجارة في المملوك
بلفظ البيع فان ... هذا العقد في المملوك محل البيع فلا يصار الى المجاز واما اذا اضاف العقد الى
المنفعة حيث لا يصح لا اتساعا ولا اجارة ... لان الشرع جعل محل عقد الاجارة العين لا المنفعة لانها معدومة
حالة العقد فيكون اضافة العقد الى المنفعة بغير حكم الشرع فلا مجاز ومن كانت الحقيقة معدومة او مهجورة يحمل
اللفظ على المجاز ... والمتعذر ما لا يوصل اليه الا بمشقة والمهجور ما تركه الناس عادة وان تيسر الوصول
اليه فان ... المتعذر ما لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يتعلق به حكم اذا صار فردا من افراد المجاز
مثال الاول من حلف لا ياكل من هذه النخلة فان الاكل منها متعذر فيحمل على ثمرها حتى لو تكلف واكل من عين النخلة لا يحنث في
الصحيح ... المحلوف عليه عدم الاكل وهو غير ... كذلك ...

اذا

اذا حلف في النخل كان الشيء بموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا عادة لا يكون ممنوعا عنه باليمين
ومثال الثاني ما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان فان حقيقته غير متعسرة لكن هجر استعماله فيها عادة فيحمل على مجازه
وهو الدخول حتى لو دخل حافيا يحنث لا من جهة كونه حقيقة بل من جهة انه داخل تحت افراد المجاز كما سبق وفيه
نظر لان حقيقة المهجورة مجرد وضع القدم ولا حنث به وانما الحنث بالدخول حافيا لعموم المجاز   وعلى هذا التوكيل
بالخصومة ينصرف الى مطلق الجواب مجازا لانها سببه او لانه صرح في مقابلتها والحقيقة مهجورة شرعا وذلك كالمهجور عادة
الا يرى انه لو حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه مع انتفاء الحقيقة وذلك لكون هجرانه لصباه مهجورا شرعا
فصار مجازا عن الذات اي بناء على ان هجران الحقيقي يصار الى المجاز عند علمائنا رحمهم الله اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا
انه ينصرف الى مطلق الجواب مجازا حتى لو اقر على موكله جاز ... والشافعي ... لا ... وهو
الخصومة على المسبب وهو الجواب ولان الجواب انما يترتب على خصومته ويكون من باب المشاكلة كقوله تعالى ومكروا ومكر الله
وانما صرف عن الحقيقة لان الخصومة منازعة وهي حرام شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا ولان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه
الموكل بنفسه والذي يستحق به ان يملكه الموكل انما هو الجواب لا به او اعترف ان المعصوم ... لا يملك الانكار شرعا
فكان مهجورا شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عادة لان العقل والدين ... فحمل على مجازه وهو الجواب وهو
بعمومه يتناول الاقرار والانكار لانه كلام يشتمل على كلام الغير ويطابقه ماخوذ من جاب الفلاة اذا قطعها سمي به
لان كلام الغير يقطع به ... وقد يكون بلا او بنعم ... عند ابي يوسف ... لوكيل ... في مجلس القاضي ... عن مجلسه لانه
قائم مقام الموكل ... فلا يملك ما لا يملكه وقالا الجواب المعتبر في الحكم هو الجواب في مجلس القضاء فيتقيد به والذي ... المهجور
شرعا مثله المهجور عادة انه من حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه مع انتفاء الحقيقة وذلك حتى لو كلمه
بعد كبره يحنث لان ... هجران الصبي لصباه ... الكلام معه حرام شرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر
كبيرنا فليس منا وفي ترك الكلام ترك الترحم فصار المجاز ... الحقيقة ديانة وشرعا كما صرنا اليه عند
هجر الحقيقة عادة وطبعا كانه قال لا يكلم هذا الذات بطريق اطلاق اسم المقيد على المطلق فان قيل لا نسلم
ان عدم تقييد اليمين بصفة الصبا لما ذكرتم بل باعتبار ان الصفة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر ولهذا لو حلف
لا يكلم هذا الشاب لا يتقيد بصفة الشباب على انه منقوض بما لو حلف لا يكلم صبيا حيث يتقيد بالصبا وان كان هجران
الصبي مهجورا شرعا والجواب اما عن الاول فلان الصفة في الحاضر انما تكون لغوا اذا لم تصلح داعية الى اليمين كالشاب
مثلا لان الصفة ... لا يكون للتقييد ولا للتعريف لحصوله بما هو اقوى منهما وهو الاشارة اما اذا صلحت داعية الى

التمر فلا لانها تصلح للتقصد والدلالة فعلى لا يأكل من هذا الرطب فأكل بعد ما صار تمرا لم يحنث وصفة الصبا داعية الى
الهجر طبعا لان الصبي لسفاهته وسوء ادبه يهجر بمنع الكلام معه فلولا لكن الحجر الشرعي عن حسب للتعبير الى
الى زمان صيرورته الى رضاه واما عراك مهجورا لا اثر على المهجور شرعا اذا عقد عليه اليمين قصدا لا يتعلق به
الامر الى من حلف لا يزني ولا يشرب الخمر يحنث بالزنا والشرب فان الفاسد السم فعدى وفيه بحث لانه لو حلف
الدار يلزم ترك الترحم الذي هو واجب ما دام صبيا وترك التوقير الاكبر وترك التواصل مع وجوب التواصل دايما
ومهاجرة المؤمن حرام فوق ثلثة ايام والترام الهجر لا يصار الاصرار على احدهما الزم الثلاثة وهذا الكلام بحث لله
الالتفات الى امثاله اي مباشرة المحظور قصدا او وجوب الاحتراز عنه واما ما قاله بطريق النقض بمن حلف ولا يلتفت اليه
اذ كم من شيء ثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا كتصحيح الجنس وبيع الشرب والطريق ولهذا قالوا الضمنيات لا تعلل الا ان
انه لو اشار الى صبي وقال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا للمنهي عنه وان لزم منه الهجر لانه ضمني منفصل
عنه بعد البلوغ ثم لا يلتفت اليه على ان ترك التوقير وهجر المؤمن قد سكت عن الذات فان لا يعتبر الا الكبر فلا يكون الا ما
فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف كما اذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة او لا يشرب من الفرات عند
ابي حنيفة رحمه الله العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بعموم المجاز اولى اعلم ان الحقيقة اذا كانت مستعملة فالمجاز ان لم يكن بالاتفاق
وان كان مستعملا والمجاز غير مستعمل او كانا في الاستعمال سواء او يكون الحقيقة اكثر استعمالا فالعبرة للحقيقة بالاتفاق
ايضا وان كان المجاز غالب الاستعمال منها فكذلك عنده اي ح وعندهما العبرة للمجاز حتى اذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة
فلا يحنث الا باكل عين الحنطة ولا يحنث باكل الخبز لان الحقيقة مستعملة اذ الحنطة عينها مأكولة
عادة مشوية ومطبوخة ويقال حب حب عند الحاجة وعندهما يقع على مضمونها اي يحنث باكل ما يتخذ
منها كالخبز ونحوها كما يحنث باكل عينها لان المتعارف من قولهم اهل بلدة كذا يأكلون الحنطة اي طعامهم من
اجزاء الحنطة لا من الشعير وكذا اذا حلف لا يشرب من الفرات يقع على الكرع خاصة لان الشرب من الفرات
حقيقة الكرع لان من لابتداء الغاية ومن الحقيقة مستعملة فان النبي عم مر بقوم فقال هل بات عندكم ماء في
شن والا كرعنا اي الوادي وهو عادة اهل البوادي فكان اللفظ محمولا عليها وعندهما يحنث بالاغتراف منه
كما يحنث بالكرع لان المراد منه العرف شرب ماء منسوب الى الفرات بطريق اطلاق اسم المحل على الحال فانه يقال بنو فلان
يشربون من الفرات ويراد به ما ذكرنا والاخذ بالاواني لا يقطع عن النسبة فوجب حمل الكلام على المتعارف فيحنث
بالامرين بعموم المجاز وان شرب من نهر ماخوذ من الفرات لا يحنث لانقطاع النسبة فخرج من عموم المجاز فلان لو

حلف

٧٢

الكرمة

حلف لا يشرب من ماء الفرات فانه يحنث بالكرع والاغتراف والشرب من نهر ماخوذ من الفرات اتفاقا وكذا في الجامع الكبير
على قولهما ان هذا بطريق الحقيقة فلا يحتاج الى العلاقة وهو نسبة الجوار فيحنث وان انقطعت النسبة خلاف
مسلما فانه بطريق التجوز فلا يحنث اذا انقطعت تلك النسبة لعدم دخوله في عموم المجاز فلا نسلم لانا لا نسلم ان حقيقة
الشرب من الفرات هو الكرع بل شرب جزء من الفرات كيف ما كان كما لو حلف لا يأكل من هذا النخل او الكرمة فان
حقيقتها الاكل عين ما دخل عليه كلمة من كذا الدليل عليه الاجماع وكذلك ظاهر الكتاب فان الله تعالى قال فمن شرب منه فليس
مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده ثم قال فشربوا منه الا قليلا قال صاحب الكشاف اي كرعوا منه الا قليلا
لم يكرعوا الاستثناء ان يدلان على ان حقيقة الشرب هو الكرع وهو ان من كرع في الفرات لا يصح ان يقال
ما شرب منه ولو تناول من غير الفرات يصح ان يقال ما شرب منه ولذلك اي ولاجل ان المجاز يكون للمسالك فانا من
اكل من عين النخلة او الكرمة بالتكلف لا يصح ان يقال ما اكل منها ولذلك ان المحققة والمعنى انه كلمة من في تلك
المسائل تبعيضية لانه لا تصور تناول عينها جملة ومثل الشرب فانه انما يكون في المايعات فيكون من فيها ابتدائية
لا تبعيضية كما توهم صاحب الهداية لما قيل بعين الانصاف واما كان ان تسلك مسلك الاعتساف فانه بحث
دقيق وان يكتب بالذهب حقيق فاني لما آيست من الجواب بعد السؤال من اهل الذكر الهمت به بعد طول التماس
في الفكر وهذا ابدع الاصل وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم عندهما حتى لا ينعقد قوله هذا ابني لمن هو
اكبر سنا منه لان الحقيقة مجاز لانه خلف عن الحقيقة في اثبات الحكم ومن شرط الخلف ان ينعقد السبب في الاصل على
الاحتمال وامتنع وجوده لعارض كمعروف النسب الذي يولد مثله لمثله وكمس السماء ومسئلتنا كالغموس اي هو الاصل
لدفع الى الاصل ... وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم اولى الحكم اعلم انه لا خلاف ان المجاز خلف عن
الحقيقة وان شرط الخلف انعدام الاصل في الحال مع امكان وجوده في نفسه لكن اختلفوا في كيفية الخلفية فقال
الخلفية في حق الحكم اي ثبوت الحكم المجازي بقوله هذا ابني خلف عن ثبوت الحكم الحقيقي لان هذا قول او احال
لعبد وهو اكبر سنا منه هذا ابني لا يعتق عندهما لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة في اثبات الحكم عندهما وفي
شرط الخلف ان ينعقد السبب في اثبات الحكم الاصلي على احتمال ثبوته وامتنع وجوده لعارض كما اذا قال لعبد
الذي يولد مثله لمثله وهو معروف النسب من الغير هذا ابني فانه يعتق لامكان الاصل لجواز ان يكون مخلوقا من ماء
بالزنا او الوطء بالشبهة لكن امتنع ثبوته لعارض شهرة نسبه من الغير فتحقق المجاز في حكم الحقيقة وهو الحرية وكما
في الحلف على مس السماء فانه ينعقد في حق الحلف وهو الكفارة لانعقاده في حق الاصل وهو البر اذ مس السماء

حكم

فمكن حمله ثم قوله هذا ابني لاكبر سنا منه لم ينعقد الحكم الاصلي وهو البنوة لاستحيل ان يكون ابن خمسين سنة مخلوقا
من ماء ابن عشرين سنة فلا يعمل في ازاء حكم الحقيقة كالغموس لما لم ينعقد للحكم الاصلي وهو البر لاستحالته لم
ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة ولقائل ان يقول ينتقض هذا الاصل على قول ابي يوسف فيمن حلف ليشربن الكوز وهو ما
او حلف ليشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه فانه قال بانعقاد اليمين ثم تظهر اثره في حق الحلف
وهو الكفارة مع ان الاصل وهو البر مستحيل حقيقة وعندهما ح رحمهما الله الخلف من الحقيقة في التكلم بمعنى ان
التكلم بهذا ابني وارادة البنوة اصل والتكلم به وارادة الحرية خلف فالشرط فيه ان يكون الاصل وهو التكلم صالحا
بان يكون مبتدأ وخبرا ليكون عاملا اي الحكم الذي يقبله المحل بطريق المجاز وصح الاستعمال فيه وفي قوله هذا
او حمار حر وقوله علي الف او على هذا الجدار لصحة التكلم وان تعذر ثبوت البنوة وثبوت الحرية والدين في
مثل هذا المذكور من معنى البنوة … وامان لفظ هذا ابني اثبات الحرية خلف عن لفظ هذا حر وهذا عنده صحيح لان
حكم الاصل وهو الحرية التي يثبت بهذا حر ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان
يثبت العتق عنده بلا وجود شرط الخلف وهو تصور الاصل والامر كذلك فقول المص بمعنى ان التكلم بهذا ابني اشارة الى رد
هذا التفسير والحق ما اختاره المص رحمه الله لان التكلم بهذا ابني في الحاصل يا التكلم وهو قوله هذا ابني مرادا منه البنوة اصل
والتكلم به مرادا به الحرية خلف لم يثبت الحكم في المحل الذي ذكر بناء على صحة التكلم بالاستبداد لا خلفا عن شيء
كما ثبت حكم الحقيقة في محلها بناء على صحة التكلم واذا كان كذلك شرط ان يكون الاصل صالحا للاثبات بان يكون
مبتدأ وخبرا ليكون عاملا اي الحكم الذي يقبله المحل بطريق المجاز عند تعذر العمل بالحقيقة بمعنى الاستعارة
فيه اي لما ثبت ان عنده صحة الاستعارة تعتمد صحة التكلم لا تصور حكم الاصل صحة الاستعارة في مسئلتنا
وفي قوله عبدي او حماري حر او لفلان علي الف او على هذا الجدار … حتى … العبد … الاستعارة لانه
يصح من الكل لفظا وان تعذرت حقيقتها بطريق الاطلاق واسم السبب على المسبب والملزوم على اللازم المتعدد لا …
الاستعارة التبعية كما ظنه صاحب التوضيح لان العلاقة ليست تشبيه الحرية بالبنوة وعندهما لما لم يكن الاكبر منه
سنا وكذا مطلق احدهما وهو الاخذ لا على التعيين حاملا لحكم الحرية والاقرار لغا الكلام ولم يصر الى المجاز
واعترض بالاستثناء فان صحة الاستثناء تعتمد صحة صدر الكلام لا الحكم في قوله انت طالق الف الا تسعمائة
وتسعة وتسعين ان لا كانت المعتبر في التكلم فما حاجة الى صحة التكلم في الحقيقة حتى يصير … عنه عند التعذر
سواء كان صالحا لحكم الاصل ام لا فلا يقع الاستثناء … فان من قال لامرأته انت طالق الف الا تسعمائة

وتسعة وتسعين يقع واحدة وذكر في المنتقى والجار ما زاد على الثلاثة باطل حكما ومع ذلك يصح الاستثناء لانه من
حيث التكلم صحيح فكذا التكلم في مسئلتنا صحيح ايضا وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متصل فيصار اليه بغير نية
والقائل ان يقول هذا الاستدلال غير صحيح لان الكلام في المستحيل الحقيقي والجار ما زاد على الثلاث يستحيل شرعا لا حقيقة
فلا يلزم من جواز هذا جواز ذلك وحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل شرط امكان المعنى
الحقيقي لذلك اللفظ ام لا فعندهما شرط وعنده لا شرط والحق ما ذهب اليه الاوح لان اشتراط امكان المعنى
الحقيقي للمصير الى المجاز في العربية فان كان … ذلك بطريق الاستدلال من حملها هذا ابني لاكبر سنا منه معنيه
مناقشة لانه لا يحتمل الا المجاز فقولا بالحرية لكونه ظاهرا في التشبيه كقولك زيد اسد ولو صرح بالتشبيه
بان قال هذا كابني لا يثبت الحرية فكذا هنا وهذا المجاز اقرب مما ذكروه واما في الاصغر سنا منه فان الحمل عليه
صحيح وان كان معروف النسب من الغير لان الولد قد يتخلق من شخص وان اشتهر نسبه من غيره شرعا فلم يصح وهذا
مما المحبه ولما كان بين المتكلمين خلاف في ح وهما في ان التكلم الحقيقة اذا لم يكن مهجورا اولى فكان
الحقيقة المستعملة اولى وعندهما لما كان بين الحكمين وهما في ان الحكم المجاز راجح للتعرف اولا شيما له
على حكم الحقيقة فكان المجاز المتعارف اولى وعلى هذا جواز الصلوة بانه يصح وسلوك الحقيقة فخطبة فيصح عند
ابي ح خلافا لهما اشارة الى وجه البناء على هذا الاصل وبعدما في الخليفة عند ابي ح لما كان بين المتكلمين وهما
يرجع الى التكلم الحقيقة اذا لم يكن مهجورا اولى واهتمت الحقيقة لا مهجورا فكانت اولى وعندهما لما كانت
بين الحكمين … الحكم المجاز راجح لكونه اكثر فائدة لعمومه او لكونه اسبق الى الفهم لتعارفه فالعاقل
… وفيه بحث لان زيادة الفائدة في … لعمومه دليل مستقل على رجحانه سواء كانت الخليفة في
التكلم او في الحكم فان مدخل للخليفة بل الخليفة منافية له لدعواهما لان انسانا المعنى المجازي لما كان خلفا عن اثبات
المعنى الحقيقي فيكون الاصل هو المعنى الحقيقي لمجاز اللفظ عليه اولى واجيب هذا البحث لا مدخل فيما نحن فيه لان
لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة سواء كان في اللفظ او المعنى يكون الحقيقة اولى لما الحاجة الى التخصيص بلفظ
الخليفة فظاهر من هذا ان بحث الحقيقة المستعملة والمجاز المتعارف لا تعلق له بمبحث الخليفة ومن ظن انهما بحث
معين وقاعدة مطردة ومن ان يقال المجاز المتعارف حقيقة عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة الى الحقيقة العرفية
مجاز والحمل على الحقيقة اولى مطلقا ويمكن ان يجاب عنه بانا لا ان ذلك دليل مستقل بدون اعتبار الخلفية في الحكم اذ
لو ثبت ان الخلفية … المتكلم كما قال ابو ح لم يمكن ترجيح المجاز بعموم حكمه بانما اذا اعتبر الخلفية في الحكم

مقصود الى الكلام اكثر انه صح لعموم المجاز لكن دليل الحقيقة وهو ان هذه موضوعة لاصل فهو دليل المجاز وهو
زيادة الفائدة لما اجتمعا في اللفظ والمقصود من اعتبار كل واحد منهما الحكم كان اعتبار جهة المجاز اولى لزيادة
الفائدة معروف انه لا اعتبار لزيادة الفائدة بدون اعتبار الحقيقة في الحكم وان الحقيقة لا تنافي دعواهما
وان هذا البحث سيأتي على قول ابي حنيفة رح وايضا لو لم يعتبر الحقيقة لم يتحقق الحلف في الاكثر منه نظيرا بالعامل
وما ذكر في الحجة المعمول وظاهرهما ليس بمتعين لانا لا نسلم ان الحقيقة اللغوية مجاز بالنسبة الى العرفية بعد كونها مستعمل
بل عنده مجرانها كما صرح به الامام فخر الاسلام وغيره من الاصوليين وكلامنا في الحقيقة المستعمل وعلى هذا فان ابو ح
يجوز الصلوة باية قصيرة والجمعة بخطبة قصيرة لان المامور به مطلق القراءة والذكر في قوله تع فاقرؤا ما
تيسر من القرآن وفي فاسعوا الى ذكر الله ولهذا ان اللفظ حقيقة مستعمل وهو ما يطلق اسم القراءة والذكر
ومجاز متعارف وهو ما يسمى قراءة وخطبة عرفا والحقيقة المستعمل اولى فلا يجوز تقييد بالمتعارف وقد يعلم
لانه يعني لم يجوز ما دون الآية اتفاقا حكاية ذكر صاحب الهداية عندهما لا يكون الكلام محمولا على حقيقته الا في
وعندهما لا يجوز ذلك لرجحان المجاز المتعارف عندهما وانه مشكل لانه معوض عما اذا حلف لا يقرأ القرآن فانه
يحنث بقراءة آية وان كانت قصيرة اجماعا   ثم جملة ما يترك به الحقيقة خمسة انواع بدلالة العادة كمن نذر
صلوة او حجا او المشي الى بيت الله او ان يضرب بثوبه حطيم الكعبة ينصرف الى المجاز المتعارف وذلك يطلق
الاستقراء الاول ما يترك بدلالة العادة اي العرف او الشرع لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب به ما سبق
الى الافهام فاذا تعارف الناس استعماله لشيء عينا وتعلق عن موضوعه اللغوي ومجرد الاستعمال فيه كان
ذلك الحكم للاستعمال كالحقيقة فيه لوجود امارتها وهي المبادرة الى الفهم وتكون الحقيقة اللغوية بالنسبة اليها
مجازا ولا يشغل الذهن اليها الا بقرينة وذلك مثل الصلوة والحج والمشي الى بيت الله تع ونحوها فانها نقلت
عن معانيها اللغوية من الدعاء والقصد والمشي الى معانيها الشرعية من الاركان المعهودة والعبادة المعلومة
وصار معناها مهجورا حتى لو نذر صلوة او حجا او المشي الى بيت الله تع يلزمه العبادة المعلومة وان لم ينو وكذا
لو نذر ان يضرب بثوبه حطيم الكعبة يلزمه التصدق بالثوب لانه يسمى به عرفا وان كان اللفظ حقيقة في
غير ذلك وفي عبد قوله على المشي الى بيت الله من هذا القبيل نظر لانه ما ترك حقيقته لانه يلزمه الحج ماشيا
بل الوجه انه من قبيل الكناية وانه لا ينافي ارادة الحقيقة   وكذا لو حلف لا يشتري رأسا ينصرف الى
ما يتعارف بيعه في الاسواق وبدلالة محل الكلام كما لو حلف لا ياكل من هذه النخلة ولهذا سقط عموم قوله تع

وما يستوي الاعمى والبصير لان محل الكلام لا يقبل فوجب الاقتصار على نفي المساواة في البصير وكذا كاف
التشبيه لا عموم له فيما لا يقبل كقول عائشة رضي الله عنها سارق امواتنا كسارق احيائنا
يحمل على الحاق الاثم دون القطع خلافا للشافعي وقال علي رضي الله عنه في اهل الذمة انما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم
كدمائنا واموالهم كاموالنا انه عموم عندنا لان المحل يقبل على حسب ما اصطلحوا عليه وسقط عنهم بدلالة
العرف ولا يلزم انه حنث بالكل راس الغنم وهو حقيقة لانه موضوع لكل الرأس مطلق واريد به المقيد ولانه عام
لكونه نكرة في سياق النفي وقد سقط بعضه وكل عام سقط بعضه كان مجازا على ما اختاره الكرخي ولانا
لا نسلم انه مطلق في رأس الغنم من حيث انه موضوع اللغوي بل من حيث انه مدلوله العرفي الى ما يترك بدلالة محل
الكلام لان محل الحقيقة لما لم يقبل حكمها للتعذر يتعين ارادة المجاز كما لو حلف لا ياكل من هذه النخلة فان
يمينه وقعت على الثمر ان كان لها ثمر وعلى ثمنها ان لم يكن حتى لو اكل من عين النخلة لا يحنث ولهذا سقط عموم
قوله تع وما يستوي الاعمى والبصير اذ ظاهر هذا الكلام للعموم لان الفعل يدل على المصدر لغة فصار نفي
وما يستوي استواء والنكرة في موضع النفي تعم وقد سقط ظاهره وهو حقيقته لان الكلام وهو المخبر عنه
اي الاعمى والبصير لا يقبل العموم لوجود المساواة في كثير من الصفات فوجب الاقتصار على حكم خاص وهو ما
دل عليه محل الكلام من نفي المساواة في البصر وهذا التقرير يرد ما قيل معنى قوله فان سوق الآية من قبيل
نفي العموم لا عموم النفي وكذا كاف التشبيه لا يوجب العموم حتى لا يصح التمسك بقول عائشة رضي سارق امواتنا
كسارق احيائنا في ايجاب القطع على النباش لان المساواة في جميع الوجوه مما لا يمكن فيحمل على حكم
خاص وهو الحاق الاثم خلافا للشافعي وقال علي رضي في اهل الذمة انما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا واموالهم
كاموالنا ان له عموما عندنا حتى يقتل المسلم بالذمي ودية الذمي يساوي دية المسلم ويضمن المسلم لو اتلف
خمر الذمي وخنزيره لان المحل يقبل فلا مانع من حمل اللفظ عليه قال فيه لا نسلم انه عام بل التشبيه في امر خاص
وهو ثبوت العصمة اي لتكون دماؤهم معصومة كدمائنا وسائر الاحكام ثبتت ضمنا لا ابتداء الا ان
ذلك حقيقته وقد ثبت انه لا مانع من حمل اللفظ عليها او لانه لا يخ اما ان يكون ثبوت تلك الاحكام للعصمة
او للعموم لا يجوز الاول لان العصمة لا تستلزم التساوي في الدم كالعبد المسلم يقتل بالحر
ومنه قوله ع انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطأ والنسيان سقطت حقيقتهما لان المحل لا يحتمل فقيل
ان عمل لا يستغني عن النية وعين الخطأ غير مرفوع فصار مجازا عن حكمه وانه نوعان مختلفات

الجواز والفساد وانه يتعلق بصحة العزيمة والجواز والفساد لا لكن يتعلق بركنه وشرطه كمن توضأ بماء نجس فلم يعلم حتى صلى
لم يجز لفقد شرطه واستحق الجواز بصحة عزيمته فصار مشتركا ولا حكم له حتى يظهر المراد وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم كقوله
تعالى واستفزز من استطعت حمل على التوبيخ اذ الحكيم لا يامر بالقبيح وكما في يمين الفور وكذا فيما لو وكل بشراء اللحم يتقيد
بالنيء ان كان مقيما وبالمطبوخ والمشوي ان كان مسافرا او لو وكل بشراء خادم او فرس يتقيد بحال الامر حتى لو
اشترى ما يليق بالملوك لا يلزمه وبدلالة سياق النظم كقوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا فلو قال لحربي انزل ان كنت
رجلا لا يصير آمنا وكذا لو قال اصنع في مالي او طلق زوجتي ان كنت رجلا لا يصير وكيلا ولو قال اشتر لي جارية
تخدمني لا يكون له شراء الشلاء والعمياء ولو قال اطأها لم يكن له شراء اخته من الرضاع وبدلالة اللفظ
نفسه وانه نوعان بان كان منبئا عن كمال في مسماه فلا يتناول القاصر كاللحم لا يتناول السمك والجراد والصلوة
لا يتناول الجنازة والوضوء لا يتناول الشلاء والعمياء والمبتوتة لا يتناولها كل امراة لي طالق والمكاتب لا يتناوله
كل مملوك لي فهو حر ويتناول المدبر وام الولد حتى يعتق مدبروه وامهات اولاده لا مكاتبوه والرقبة في قوله تعالى
فتحرير رقبة يتناول المكاتب حتى جاز اعتاقه عن الكفارة دون المدبر وام الولد لان الملك في المكاتب ناقص لانه مالك يدا
فلا مملوكا من كل الوجه ولهذا لم يجز وطء المكاتبة ولم ينفسخ نكاح المكاتب بموت مولاه لانها لم تملكها رقبة والرق
فيه كامل ولهذا انفسخ والتحرير ازالة الرق ضمنا او قصدا والداخل فيما فوق فيتعدى كماله وقد نقص
فيه يتناوله تحرير الرقبة دون اسم المملوك وفي المدبر وام الولد ينعكس الحكم لانعكاس علته والثاني ان يكون اللفظ
منبئا عن القصور والتبعية فلا يتناول الكامل كما اذا حلف لا ياكل فاكهة او لا يأتدم لم يحنث باكل العنب والرمان
ولا باكل اللحم والبيض والجبن عند ابي ح رضي الله عنه فسقط صفة كل واحد منهما من قبل ان علمه مجردا في الاصل
بحكم النسيء وعن الخطأ والنسيان عذر مرفوع بلا مانع والنبي معصوم عن الكذب فصار ذكر العمد والخطأ والنسيان
مجازا عن حكمه وهو نوعان لاختلاف حكمهما في سد الجواز في العبادات والعبادات في الحرمات وهذا في حكم الدنيا وهو
الجواز والفساد وفيما هو مثال منهما لانه قد يوجد الجواز ولا ثواب وقد يوجد الفساد ولا اثم وهذا في الثواب
يتعلق بصحة العزيمة والجواز يتعلق بالركن والشرط فمن توضأ بماء نجس ولم يعلم حتى صلى ولم يكن مقصرا لم يجز
الحكم لفقد شرطه واستحق الثواب بصحة عزيمته وبعكسه لو صلى رياء وسمعة فانه الاركان والشرائط يجوز حكما ولا يحصل
الثواب لكنه آثم يتعلق بعزيمته وحصل اركان المحظور حتى لو جرى على لسانه شيء من كلام من غير قصد في الصلوة تفسد
صلوته ولا ياثم وانما كان مثله المتكلم ان يرجع الحكم مشتركا فلا يصح الاحتجاج به الا انه لما تعين نوع احد

٨١
او لانه لما صار مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له وحكم المقتضى
وهو الجواز او الاثم مرادا اجماعا فلم يبق حكم الدنيا مرادا فلا يصح التمسك بالاول على اشتراط النية في الوضوء
او بالثاني على عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل مخطئا كما ذهب اليه الشافعي واعترض
عليه صاحب التحصيل بان ما ذكره انما يستقيم ان لو كان مشتركا لفظا وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون مشتركا معنويا فلا يبقى
اشكال اصلا بل الادكار ولم نسمع النقض عنه من زمرة الفضلاء واقول ان في هذا المنع خارج من قانون
التوجيه بان الشافعي يستدل بحديث الحديثين على ما ذكرنا من الاحكام فعلى الحنفي رد الاستدلال بانه انما يستقيم الاستدلال
لو كان لم يكن مجملا وهو ممنوع لم لا يجوز انه لا حاجة بل ان لفظ الحكم مشترك على وجه السند فلا يستدل به الا بالجواب
عن المنع لا منع السند او نقول يتوجه اجمال وقول الشافعي ان لفظ الحكم مشترك معنوي في الاحكام علمت على نا
مكرر
ان يصح بنا ما ذكرت من الاحكام علته انه لو تم لفظ الحكم مشتركا لفظا وهو ممنوع يكون قول المعلل لا يجوز ان يكون
مشتركا معنويا خارجا عن التوجيه على ما لا يخفى على الاذكياء فان قوله حكم الدنيا وحكم العقبى متنافيان لا احد
متنافيين اما ان اشتراك اللفظ بالنسبة الى الذنب وعلى المراد وعدم الاثبات والتواطؤ يقول من ذلك يسلم انه مشترك
معنوي لكن لا يضرنا هذا المنع لان المدعى ليس الا الاجمال والتواطؤ لا يمنع ذلك لان المجمل ما لا يفهم المراد الا بالاستفسار
وقد يحسن الاستفسار بان افراد المتواطي في الابهام في الحصول اللفظ اذا كان محتملا للمعاني كما هو ولم يكن حمله على بعضه
اولى من البعض كان مجملا ثم يتناول اللفظ بشكل الكل اما بحسب معنى واحد مشترك بين الكل وهو المتواطي كقوله تعالى
وآتوا حقه يوم حصاده او لا بمعنى احد وهو المشترك كلفظ القرء الثالث منها ما ترك الحقيقة بدلالة معنى
يرجع الى المتكلم اي صفة من صفاته كقوله تعالى واستفزز من استطعت منهم اي ازعج واستدع فانه لما لم يجز ان
يامر الله تعالى بالمعصية لان الامر بالقبيح قبيح والحكيم لا يامر بالقبيح قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء حمل
الامر على التوبيخ من زاوكذا لو امراة قامت لتخرج فقال لها الزوج ان خرجت فانت طالق انه يقع على تلك الخرجة
حتى لو رجعت ثم خرجت بعد ذلك لا تطلق وهذا اليمين تسمى يمين الفور ماخوذ من فور القدر سميت به باعتبار صدوره
من فوران الغضب او لان الفور استعير للسرعة ثم سمي به الحالة التي لا لبث فيها يقال خرج فلان من فوره اي من
ساعته وتفرد ابو حنيفة باظهاره ولم يسبق به وكانوا يقولون مثل ذلك اليمين موبد كقوله لا افعل كذا او موقتة
كقوله لا افعل اليوم كذا فاثبت قسما ثالثا وهو ما يكون مؤبدا لفظا موقتا معنى واخذه من حديث جابر
وابنه حين دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا وكذا فيما لو وكل بشراء اللحم

يتقيد بالثاني ان كان معنيا وما المطبوخ والمشوي ان كان مسافرا بدلالة حاله لما علم ذلك ولو وكل بشراء خادم
او فرس يتقيد بحال الآمر حتى لو كان من الاوساط واشترى الوكيل ما يليق بالملوك لا بالاوساط لا
يلزم الآمر الرابع ما يترك بقرينة لفظية التحقت به سابقة او متأخرة الاول السباق اكثر استعماله في الكلام
كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين ترك حقيقته بقوله تعالى انا اعتدنا للظالمين لان
حقيقته كلام الامر عند الجمهور وعند البعض للندب او الاباحة والكفر غير واجب ولا مندوب ولا مباح اذ لو
كان كذلك لما استوجب العقوبة ولما يلي العقوبة بسياق الآية دل ان حقيقة الامر متروكة وكذا حقيقة
التخيير تقتضي ان يكون المخير مأذونا فيما خير فيه ولا يكون مستوجبا للعقوبة فذكر العقوبة عقيب التخيير آية
ظاهرة على ان حقيقته غير مرادة اي المراد الزجر والتوبيخ مجازا بطريق ذكر الضد وارادة الضد الآخر لملازمة
بينهما من حيث المعاندة اذ المراد من مثل هذا الامر النهي ومثاله من الفروع قول المسلم لحربي محصور انزل ان
كنت رجلا فنزل لم يكن آمنا فصار الكلام للتوبيخ مجازا بدلالة سياق النظم حتى لو اقتصر على قوله انزل فنزل
كان آمنا وكذا لو قال رجل لرجل اصنع في مالي ما شئت ان كنت رجلا او طلق امرأتي ان كنت رجلا لا يصير
وكيلا لقرينة السياق ولو قال اشتر لي جارية تخدمني لا يكون له شراء الشلاء والعمياء ولو قال اشتر
لي جارية اطأها فلم يكن له شراء اخته من الرضاعة بدلالة قوله تخدمني واطأها لانها لا تصلح للخدمة والوطء فلا يكون
مأذونا في شرائهما الثاني ما يترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه وذلك بناء على احدهما ان يكون الاسم منبئا
عن كمال في مسماه لغة وفي بعض افراده وذلك المسمى نوع قصور فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك البعض القاصر كما
اذا حلف لا يأكل لحما ولا نية له كان القياس ان يحنث باكل لحم السمك كما هو مذهب مالك لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح
نفيه عنه وقد سماه الله تعالى لحما في موضع اسمه لحما طريا لكنه تخصيص بعض الافراد بدلالة اللفظ فان تركيب
هذا اللفظ يدل على القوة يقال التحمت الجراحة اذا قويت واشتدت ومنه اللحمة لان قوام الحبك وقوته به
وسمي اللحم بهذا الاسم لقوته باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط وليس للسمك دم والماء عاش
في الماء والشرط الذبح فيه للحل لانه شرع لازالة الدماء المسفوحة فكان في لحميته قصور من حيث معنى اللفظ و
المطلق ينصرف الى الكامل اذا انتقص في المسمى مقابل الكامل فيه فجعل اليه رحم الحقيقة وكذا لا يتناول الجراد ايضا
لانه غير متولد من الدم ولا اشترط الذبح فيه فصار لفظ اللحم عاما مخصوصا ولو نسبه الى زكذا قال فخر الاسلام
وكذا لفظ الصلوة لما كان عبارة عن الاركان المخصوصة لا يتناول عند الاطلاق صلوة الجنازة لقصور فيها

الاولى

87 الاولى انه لا يتحرك الا بعد نية ولقائل ان يقول هذا ينتقض بذكر في حنث العام ان قوله تعالى اقيموا الصلوة
يتناول الصلوات كلها حتى صلوة الجنازة وكذا لفظ الرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة لا يتناول الشلاء والعمياء
لان الرقبة اسم لغير الهالكة لغة وهما هالكان من وجه لفوات جنس المنفعة فيهما فلا يتناولهما عند الاطلاق
وكذا لكل امرأة لي طالق لا يتناول المبتوتة وان كانت في العدة لانه لزوال ملك النكاح ولهذا حرم وطئها وان بقي
في بعض الاحكام ولهذا يمنع من الخروج والبروز ولفظ المملوك في قوله كل مملوك لي حر يتناول المدبر وام الولد دون
المكاتب حتى يعتق مدبروه وامهات اولاده ولا يعتق مكاتبوه الا ان ينويهم فلان لفظ الرقبة في قوله تعالى تحرير
رقبة فانه يتناول المكاتب حتى جاز اعتاقه عن الكفارة ولا يتناول المدبر وام الولد حتى لا يجوز اعتاقهما عنها
والمعنى فيه ان الملك في المكاتب ناقص لكونه مملوكا رقبة لا يدا ولهذا لم يخرج وطئ المكاتبة ولم يفسد نكاح المكاتب
بنت مولاه بموت المولى لانه لم يملك المكاتب ارثا فدل ان الملك فيه ناقص فلا يتناوله المملوك عند الاطلاق
والرق فيه كامل ولهذا يقبل الفسخ ولو اعتق رق المكاتب بالكتابة وجاز ان لا يقبل كالمدبر والتحرير ازالة الرق
اما ضمنا كما قال الشافعي لكن التحرير شرع لازالة الملك والرق يزول في ضمنه ضرورة او ازالة الرق قصدا كما قالوا اذا
كان كذلك يعتمد على تحرير الرقبة كمال الرق وقد حصل في المكاتب فيتناوله دون المدبر وام الولد فينعكس الحكم لا لعكس
العلة وهو كمال الملك فيهما ولهذا حل للمولى وطئهما والوطء لا يحل الا بكمال الملك ونقصان الرق فيهما لعدم
قبول الفسخ وثانيهما ان يكون اللفظ منبئا عن القصور والتبعية في بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال وجهة اصالة
فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل كالفاكهة فانها اسم للتابع لانها مشتقة من التفكه وهو التنعم
قال الله تعالى فاكهين اي متنعمين والتنعم انما يكون بامر زائد على ما به يقع القوام والبقاء لان ما يقع به القوام
لا يسمى تنعما عرفا وكل الناس سواء في تناول ما يقع به القوام ويختص البعض باسم المتنعم والرطب والعنب يصلح
به القوام لانه يصلح ان يكون غذاء والرمان في معنى الادوية وقد يقع به القوام ايضا فاذن جهة الاصالة
ثابتة في هذه الاشياء فلا يتناوله الاسم المنبئ عن القصور والتبعية عند الاطلاق اذ المطلق ينصرف الى الكامل
في المسمى فلهذا قال ابو حنيفة اذا حلف لا يأكل فاكهة ولا نية له لا يحنث باكل العنب والرطب والرمان وقالا وهو قول
الشافعي يحنث باكل هذه الاشياء ايضا لانها اعز الفاكهة والتنعم بها فوق التنعم بغيرها فيتناولها اللفظ
عند الاطلاق وكذا اذا حلف لا يأتدم يقع يمينه على ما يتبع الخبز كالملح والخل لان الادام اسم للتابع وحقيقة
التبعية في الاختلاط ليكون قائما به وفي الخبز لا بالملح والخل فلا يتناول مقصودا كاللحم والبيض والجبن

عند ابي ح لان عنه جهة اصابه وعند محمد نسا وذلك لان الادام من المواد منه وهي الموافقة تعالى عم لمغيرة بن شعبة
انظر اليها فانه احرى ان يؤدم بينكما ان يوافق وما يوكل مع الخبز غالبا موافق له فيكون اللحم والبيض والجبن
اداما فيحنث وابو يوسف مع ابي ح في رواية ومع محمد في رواية اخرى ليكن ان يقال القسم الثاني مندرج
في الاول لان ما يفهم مراده بكلام من القسم الثاني فاته بالنظر الى مفهوم المكافة مثلا يظهر بالتامل فلا حاجة الى
جعله قسما   والصريح اسم لكلام مكشوف المراد حقيقة كان او مجازا مثل قوله بعت واشتريت وحكمه ثبوت
موجبه من غير حاجة الى عزيمة فعلى هذا يجوز التيمم قبل الوقت لان قوله تع ولكن يريد ليطهركم صريح في حصول الطهارة
به واذا حصلت الطهارة يجوز اداء الفرض به قبل الوقت وعند الشافعي في قوله ليس طهارة حقيقية
بل ضرورة ساترة للحدث في احد الوجهين حتى يباح له الصلوة مع قيام الحدث وفي الوجه الاخر طهارة ضرورية حتى لا
يجوز لغير فرض الوقت ولا بغير طلب وفوت ولا يجوز لمريض لم يخف ضرر بنفسه في الوضوء، او طرف والكناية
ضد الصريح منه وهي ما استتر المراد منه حقيقة كان او مجازا والمعتبر الاخير صريح اقسام البيان والعمل المستعمل
تركه اعما واعلم ان القسم مثل بعت واشتريت وحكمه ثبوت موجبه من غير حاجة الى النية لانه لوضوحه قام مقام
معناه في اثبات الحكم بحيث صار المنطوق به عين المعنى لا معنى حاكي اسم السفر مقام المشقة في احكامها
فصار بحيث يثبت الحكم باي وجه ذكرت من نداء او وصف او خبر نوى او لم ينو حتى لو قال يا طالق او انت مطلقة
او طلقتك يقع الطلاق وكذا لو جرى على لسانه بدون قصد كما اذا اراد مثلا ان يقول سبحان الله فجرى على
لسانه انت طالق يقع الطلاق لكن ان اراد ان يصرف الكلام عن موجبه بالنية الى محتمله فلذلك كما اذا نوى
بانت طالق من العقد الحسي يصدق ديانة لا قضاء ولهذا قلنا يجوز التيمم قبل الوقت لان قوله تع ما يريد الله
ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم بعد قوله تع فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا صريح في حصول الطهارة
قال صاحب الكشاف معناه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج في باب الطهارة حتى لا يرخص لكم في التيمم ولكن يريد
ليطهركم بالتراب اذا اعوزكم التطهر بالماء، واذا حصلت الطهارة مطلقا تكون الطهارة مطلقة فلا يتقدر
بقدر الضرورة فيجوز به اداء الفرض ويجوز قبل الوقت ومعنى الاية حجة على الشافعي في احد قوليه اقدمهما
ان التيمم طهارة ضرورية ساترة للحدث لانه تلويث في نفسه لا رافع ومطهر حتى لو راى الماء عاد حكم الحدث
الاول فصار كطهارة المستحاضة يباح له الصلوة مع قيام الحدث وفي الثاني انه طهارة ضرورية حتى لا
ولا يجوز لغير فرض الوقت ولا بغير طلب وفوت ولا يجوز لمريض لم يخف ذهاب نفس في الوضوء، او

مطلقه ام

طرف لان الضرورة تتقدر بقدرها فلذلك سرانا ما ذكرنا وقد يطلق له اما لو لم يكن التيمم رافعا للحدث ام لا على
الاول يلزم لم يكن التيمم طهارة بدون الماء لكن المرتفع لا يعقد وعلى الثاني يلزم ان لا يكون طهارة مطلقة
وحكمها انه لا يجب بها العمل الا بالنية او دلالة الحال لزوال التردد وفيما نحن فيه لان الكناية كلام استتر المراد منه
بالاستعمال وان كان معناه ظاهرا في اللغة سواء كان المراد به الحقيقة او المجاز فيكون ترددا فيما اريد به
فلا بد من النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق ليزول التردد ويتعين ما اريد
منه وعند علماء البيان الكناية هي اللفظ المستعمل في ملزوم معناه بقرينة وهو لفظ ما ذكرنا لان
اللفظ قد يكون كناية بالنظر الى معناه المجمع على التفسير الاول دون الثاني وقال العلامة التفتازاني في الفرق
بين الكناية والمجاز انه لا يجوز المجاز بلا اتصال ويكنى عن الحبشي بابي البيضاء وعن الضرير بابي العيناء
ولا اتصال بينهما الا نعتا واما الحقيقة لا تراد من اللفظ عند ارادة المعنى المجازي فاذا قلت
رايت اسدا يرمي لا يفهم الشكل المخصوص لان لفظ الاسد استعمل في غير موضعه للاتصال في موضع المجاز وفي
الكناية ما استعمل في موضعه للانتقال الى شيء من اللوازم بواسطة ثبوته فكانا في طرفي نقيض وقد يطلق لا بالا لازم جواز
الكناية بلا اتصال كيف وفهم غير الموضوع له من اللفظ لا يكون بلا اتصال ولا نم انه لا اتصال بين الحبشي والبيضاء والضرير
والعيناء بل المضادة جهة الاتصال فالا الاتصال ومكروا ومكر الله وجزاء سيئة سيئة مثلها ما ذكرنا
ذكر في قوله تع واستفزز من استطعت منهم ان المراد الامر التوبيخ والاتصال بينه وبين الامر المضادة
يشعرون بان بينهما ما ولم يلزم كونه لان الكناية قد تكون مستعملة في المجاز وقسم الشيء لا يكون قسما منه وانما يستقيم
ذلك في المجاز والكناية على تفسير علماء البيان والتحقيق ان الكناية في اصطلاح الاصوليين اعم من المجاز
من وجه لاجتماعهما في المجاز الغير المتعارف وتوجد الكناية في محل بدون المجاز كما في الحقيقة وكذا العكس كما في المجاز
المتعارف   وسمى البائن والحرام ونحوهما كنايات باب الطلاق مجازا لانها معلومة المعاني لكن الابهام فيما يتصل به
فلذلك شابهت الكنايات فسميت كنايات مجازا ولهذا الابهام احتيج الى النية او دلالة الحال فاذا زال الابهام وجب العمل
موجباتها من غير ان يجعل عبارة عن الصريح مثل قوله بتة بتلة ونحوه كنايات الطلاق واعلم ان الطلاق الواقع بهذه
الالفاظ بوائن عندنا وقال الشافعي لا يقع بها الا الطلاق الرجعي بناء على انها من الالفاظ كنايات عن
الطلاق عنده فيكون الواقع بها رواجع كما في صريح الطلاق لان الشيء اذا صار كناية عن شيء يكون الثابت به
ما كنى عنه واجاب المص بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كانت تلك التسمية بطريق الحقيقة وسوهم بل تسميتهم بها

بطريق المجاز وهذا لان البينونة بينونة وصلة والوصلة متنوعة قد تكون كاملة وقد تكون ناقصة كالبينونة في الحسب
وقد تكون فعلية كالبينونة في الكرم والحزونة من الالفاظ موضوعة لمعان معلومة من المراد بها اذ المراد من
البحث البينونة لكن فيها نوع ابهام بواسطة ابهام محل البينونة والبينونة فصار المراد منها مبهما لا لابهام
المحل فصار كنايات حقيقة فاحتيج الى النية فلذلك سماها الكناية اي كنايات الطلاق وتسميتها كنايات مجاز
انما كنايات حقيقة وكنايات الطلاق مجازا فلهذا يبين فاذا زال الابهام بالنية او دلالة الحال وجب العمل بموجباتها
التي هي البينونة من غير ان يجعل عبارة عن صريح الطلاق بطريق الكناية عنه هذا هو هذا الموضع وقال صاحب
التحقيق تسميتها بالكنايات مطلق مجاز واورد عليه ان الكناية ما يكون مستتر المراد وهذه الالفاظ كذلك لانها
لا يفهم المراد للسامع الا بالقرينة فتكون داخلة في الكناية واجاب عنه بان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى
الملزوم وهذه الالفاظ لا انتقال من معانيها لانه لا يتصور عليها فلا تكون كنايات حقيقة وايضا لا نسلم ان ما هو المراد
عنها مستتر على السامع فان المراد منها البينونة وهو معلوم للسامع الا ان محل عملها مستتر عليه كما بينا فلا يكون ما
هو المراد مستترا مطلقا فلذلك قلنا بطريق الرواية والدراية اما الرواية فقد قال صاحب العلوم به وهو ان ...
العقلي فهو لفظ التحريم كنايات الطلاق والتحريم في باب الفرقة عامل بحقيقته حتى كان موجبا للحرمة بخلاف
لفظ الطلاق ولو كان في زماننا الطلاق يعمل عمله وقع وذكر شمس الائمة لانه احتمل وجوه حرمة سوى حرمة الطلاق
فلم يكن صريحا كما لم يكن مراده بينت فللعموم ظهور المراد منه بسبب الاحتمال سمي كناية اي هذا اللفظ والله بصريح
بان تسميته كناية حقيقة لا مجاز وايضا قول الاصوليين من غير ان يجعل عبارة عن الصريح هنا دال على ذكرنا ظاهر
بالتامل واما الدراية فللصدق بطريق الكناية عليه وهو ما لا يعلم المراد منه الا بالقرينة ثم قوله مبنى الكناية على
الانتقال من اللازم الى الملزوم اي المستعمل على اصطلاح اهل البيان واما على قول الاصوليين والفقهاء فلا
اصطلاح للكناية الى الانتقال مطلقا من اللازم الى الملزوم بل قد يكون اللفظ كناية في محل حقيقته كما سبق
الاشارة اليه على انا لا نسلم الانتقال هنا من معانيها الا ترى كيف البينونة اعم من البينونة الكاملة والعام لازم
للخاص فتكون الانتقال من اللازم الى الملزوم وما ذكره ظاهر ضعف قوله لانا نسلم ان المراد منها مستتر بل
هو معلوم وهو البينونة لانه ما هو المراد منها ليس البينونة المطلقة بل البينونة المخصوصة وذلك لا يعلم
الا بالقرينة الا في اعتدي واستبرئي رحمك لانه لا ينبئ عن قطع الوصلة فعندها زال الابهام بالنية
وجد الطلاق به بعد الدخول بمعنى كونها ما مورة بالاستبراء وعد الاقراء وقبل الدخول لانعدام معنى الايضاء

لانعدام المعنى وهو العين اي ما يجعل مستعارا لانه سبب في الحل فاستعير الحكم لسببه وقد جاء في السنة ان النبي
عليه السلام قال لسودة اعتدي ثم راجعها وكذا انت واحدة لانه لا ينبئ عن البينونة لكنها تحتمل نعت المرأة والطلقة فاذا
زال الابهام بالنية وجعل الطلقة ثم الاصل في الكلام هو الصريح لانه للافهام وهو ابلغ وظهر هذا التفاوت فيما
يندرئ بالشبهات حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح لا يستوجبها
فلا يجب الحد على من قال لغيره فاذن صدقت وكذا لو قال ما انا بزاني ولا امي زانية يريد التعريض بالمخاطب فلا
يجب حد قوله صدقت فلان كان التصديق له عموم فيما اتصل كما سبق فيكون نسبة له الى الزنا قطعا كالاول احتماله
من قوله وجب العمل بموجباتها لانها لا تنبئان عن قطع الوصلة لان حقيقته اعتدي للحساب وكذلك استبرئي معناه
اطلبي براءة رحمك ولا انه لما في قطع النكاح فلا يمكن ان يكون عاملا بمعناها الا ان اعتدي يحتمل في نفسه
يحتمل ان يراد عد نعم الله وعد نعم الزوج عليها وعد الاقراء وكذلك الاستبراء يحتمل ان يكون للوطء او للتزوج
بزوج اخر فاذا نوى الاقراء والاستبراء للتزوج بزوج اخر زال الابهام وثبت به الطلاق ان كان بعد الدخول
ايضا لان الامر بالاعتداد والاستبراء انما يصح بعد الطلاق فكانه قال اعتدي لاني طلقتك فيقع به واحدة رجعية
لان الطلاق يعقب الرجعة بالنص وان كان قبل الدخول لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء لانعدام المعنى وهو
العين لان الاجنبية في الطلاق قبل الدخول بالنص والاجماع فيجعل مستعارا لانه سبب الاعتداد في الجملة كما في
المدخول بها فاستعير الحكم لسببه وقيد بقوله في الجملة اي قال الطلاق قبل الدخول ليس سببا للعين والكلام
فيه لا للتعميم الاستعارة فاجاب بان السبب في الجملة كاف للعلاقة فصحت الاستعارة فان قيل سلمنا ان السببية
الجملة كافية لكن هذا استعارة المسبب للسبب وقد مر ان ذلك غير جائز ولو سلم جوازه لكن لا يخلو من ان يجعل
مستعارا من قوله انت طالق او طلقتك او طلقي لا يجوز الاول والثاني لا احتمال في الصيغة امرا وغيرا مرو كذا الثالث
لانه لو قال انت طلقي ينبئ كلاما مع الطلاق به فلنا استعارة المسبب للسبب انما لا تجوز اذا لم يكن مختصا به اما اذا كان
مختصا كما في قوله تعالى اراني اعصر خمرا اي عنبا فتجوز والعين مما اختص بالطلاق فيجوز استعارته له وان كان
مسببة علة ولا يلزم عليه ان العين تجب على ام الولد من غير طلاق وتجب بالوفاة لان ام الولد لما فارقت فراشها
اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال الفراش شبها بالطلاق فاوجب العين لانها تثبت بالشبهة والواجب بالموت تربص
زمان مقدر لا اعتداد الاقراء الثابتة بقوله اعتدي وكلامنا فيه على ان العوض قال حق الزوج ولا تصور
للعين بدون الطلاق في مثل هذه الحالة او نقول المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب الحل والطلاق سبب

لوجود العين شرعا كما ذكره بعض الفقهاء. والوصول شرط فلا يلزم تخلف الحكم عنه في غير الموصول بها دون
ذلك لفوات الشرط وهو الوصول واستغناء الحكم عن العلة بحول مطلق وفي قوله واستغناء الحكم بسببه اشارة
اليه والتحول عن الاعراض انما بجعلها ... قوله كوني طالقا او طلاق وقد صرح في المفتاح انه اذا
قال لها انت طلاق او طلاقا او طالقا يقع من غير نية وقد جاءت السنة بهذه الاستعارة فان النبي عم قال
لسودة بنت زمعة اعتدي ثم راجعها وكذا قوله انت واحدة فانه يقع به الطلاق والوصف عند الشافعي ويدل
على انه يقع انه قال لا يقع بهذا اللفظ شيء وان نوى لان واحدة صفة لها وهي لا تحتمل الطلاق وصفت النية الا انا
نقول يجوز ان يكون قوله واحدة صفة للمرأة كما ذكره ويحتمل ان يكون نعتا لمصدر محذوف اي انت طالق طلقة واحدة
كقوله اعطيته جزيلا اي عطاء جزيلا فاذا زال الابهام بنية الطلاق كان كناية عن صريح الطلاق والصريح
معقب للرجعة وقيل هذا انما يصح ان لو اعرب واحدة بالنصب او سكت ليكون صفة لمصدر اما لو اعرب بالرفع
تعين صفة للمرأة فلا يقع به الطلاق وان نوى وقال عامة مشايخنا رحمهم الله الكل على
الاصل ولان العوام لا يعرفون وجوه الاعراب وهو الصحيح قوله ثم الاصل في الكلام هو الصريح
لان الكلام وضع للافهام والصريح اتم في هذا المقصود والكناية فيها قصور لتوقف حصول المقصود فيها
على النية وظهر اثر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات وهو الحدود حتى ان المقر على نفسه ببعض
الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح كالزنا والسرقة لا يستوجب العقوبة فاذا قال
لمست فلانة او وطئتها او جامعتها لا يحد ما لم يذكر نكتها او زنيت بها ولهذا قال علماؤنا واذا قذف
رجل رجلا بالزنا فقال له آخر صدقت لا يحد المصدق لان ما تلفظ به كناية عن القذف ولا احتمال في متعلق
التصديق وجوها مختلفة لانه كما يحتمل التصديق في الزنا يحتمل ان يريد به صدقت فيما قلت قبل هذا لم كذبت
الآن وهذا وكذا لو قال لغيره عند الخصومة ما انا بالزاني ولا امي زانية يريد التعريض بالمخاطب لا يحد
عندنا فلما كان في محل الشبهة انه لو قذف رجل رجلا بالزنا فقال له رجل آخر هو كما قلت فانه يحد
هذا الرجل مع انه ليس بصريح فيه لانه ذكر ان كاف التشبيه توجب العموم عندنا في المحل فيشمل وهذا الحد
فاذا يكون نسبة له الى الزنا فلا احتمال كالاول باب معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم وهي
اربعة الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه اعلم ان الطرق التي يتوصل بها الى معرفة
على الاحكام الشرعية اربعة الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه الاستدلال اسار

الدفر

٨٤

٨٥ الا نزلاه

الامر في المولد وقد يطلق على عكسه وهو المراد والعبارة اسم للفظ يعبر العبور من السامع يعبر منه الى المعنى اما عبارة النص
اما الى النص فقد يطلق على كلام مفهوم المعنى سواء كان ظاهرا او نصا او مفسرا واما الاشارة الى النص سواء كان عامة
ما ورد من صاحب الشرع نصوص في اثبات العمل ... بيانه ووجه الحصر في هذا ان اريد باللفظ ان كان نص الموضوع له
او جزؤه او لازمه غير المتقدم عليه فعبارة ان سيق له واشارة ان لم يسق له وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء
وان لم يكن شيء من ذلك فان فهم منه معنى يعلم اللغوي ان الحكم في المنطوق لاجله فدلالة والا فلا دلالة له لغة والذي ذكرنا
من تفسير كل واحد منها هو المفهوم من كلام المصنف والامثلة التي اوردها في الفن كالاقسام كما سنبينه ان شاء الله في مواضعه في الامثلة
اما الاول فما سيق الكلام له واريد به قصدا والاشارة ما ثبت بنظمه مثل الاول الا انه ما سيق الكلام له قوله
من ... فوائد ما طراه ... فالاول العمل بعبارة النص لان الاستدلال ... ما سيق لما سيق الكلام
له واريد به قصدا الغير الغارز له والمسكوت اريد ... الموصول الى الكلام والمراد من السوق ههنا ان يدل
على مفهومه مقيدا لكونه مقصودا او غير مقصود ومن السوق في عبارة النص ان يدل على مفهومه مقيدا لكونه مقصودا فاذا
تمسك واحد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم يكون استدلالا بعبارة النص لا باشارته واما الثابت باشارة
النص فما ثبت بنظم الكلام من غير زيادة ولا نقصان مثل العبارة الا انه ما سيق الكلام له نظيره في المحسوسات ان
ينظر الى شيء يقابله ويراه ويرى مع ذلك غيره بلحظه ويشعر باطراف نظره من غير قصد كما يقابل هو المقصود بالنظر وما
وقع عليه اطراف نظره هو مراد تبع له قصدا وهما سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض مثاله
قوله تعالى للفقراء المهاجرين فان عبارته في سبب لهم في الغنيمة اشارة الى زوال املاكهم الى الكفار لانه تعالى سماهم فقراء
لا يعرف ... قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن فان عبارته في ايجاب النفقة على الاب واشارته الى ان نسبة الولد
اليه وان له حق في ماله ... والابناء بسببه وان سقط الاب يتحمل نفقته والولد الموسر بنفقة ابيه المعسر
بسبب اليه بلام الملك وان نفقة الولد لا تجب على امه الا برضاع الولد ... النكاح لكن الرضاع يستحق على قوله تعالى و
الوالدات يرضعن اولادهن اولادهن وانه اوجب نفقتهن عليه لاجل الارضاع فلا تستوجب الاجرتان وان اجر الرضاع
يستحق على قدر ... ابو حنيفة قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الى ان النفقة تستحق على الولد ايضا مقدار
بقدر الارث حتى تجب على الام والجد اثلاثا لان ترتيب الحكم على الاسم المشتق من معنى يدل على علية ذلك المعنى له كالزاني
والسارق والسارقة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا فان عبارته في منة الوالدة على الولد واشارته الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر
على ما خرجه حبر الامة ان العبارة والاشارة سيان في اثبات الحكم مطلقا الا ان العبارة احق بالعمل عند الاشارة عند

١٦٩

التعارض لكونها معضودة بالسنة ودونها ان يقال ان قوله تعالى للفقراء المهاجرين الاية بيان لمن يستحق [illegible] نصيبا لهم
في الفيء وقيل الاية بدل بيان من قوله والحكم على سبيل الشرط لما سبق من قوله ما افاء الله على رسوله من اهل القرى اشار
الى زوال املاك المهاجرين عما خلفوا بمكة وان استيلاء الكفار على اموال المسلمين سبب لثبوت الملك لهم فيها لانه تعالى
وصفهم بالفقر مع انهم كانوا اغنياء بمكة بدليل اضافة الديار والاموال اليهم والفقير حقيقة من لا ملك له لا من بعدت
يده عن ماله الا ان ابن السبيل لا يسمى فقيرا حقيقة وان بعدت يده عن ماله حتى وجبت الزكاة عليه ومطلق الكلام محمول
على حقيقته فلا يلتفت الى ما قال الشافعي ان الله تعالى سماهم فقراء تجوزا لاحتياجهم وان كان اموالهم باقية على
ملكهم كانه لا مال لهم لانه مصير الى [illegible] وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف فانه
يدل بعبارته على وجوب نفقة المرضعة على الاب لان الكلام سيق لذلك وباشارته على ان نسبة الولد الى الاب لانه
اضاف الولد اليه بلام الملك وانه يوجب الاختصاص فيدل على كونه احق بالولد من غيره وبالاجماع لا يعتبر احق
به ملكا فيكون احق به نسبا وانشد المامون بن الرشيد فانما امهات الناس اوعية مستودعات وللابناء
آباء وعلى ان للاب حق التملك في ماله ونفسه فان [illegible] الاضافة بحرف اللام دليل الملك كما يقال العبد لفلان [illegible]
العبد لفلان واليه اشار رسول الله صلعم بقوله انت ومالك لابيك واراد بهذا الحق حق الملك في ماله لا حق الملك
في نفسه للاتفاق على انه لا يحل له وطء جاريته كالامة المشتركة والفرق بين الحقين ان الاول [illegible]
عن ان يجعل الشيء ملكا لنفسه في المستقبل كالشفيع له ان يتملك الدار المبيعة ان شاء والثاني ملك في الحال فيها
نوعه والثاني ثابت في ملك [illegible] كالمكاتب فان له حق الملك في كسبه وماله حقيقة للمولى وبناء على انه لا
يعاقب بسببه اي لا يقتل قصاصا بقتله ولا يحد حد القذف بقذفه ولا يحبس بدينه ولا يحد بوطء جاريته وان قال علمت انها
علي حرام لشبهة العاقد في ماله ونفسه بواسطة لام الملك كالملك المملوك وعلى ان الاب لا يشارك احدا في تحمل نفقة الولد
لا يشاركه فيها احد كنفقة العبد لا يشاركه لانه هو المختص بهذه النسبة والنفقة مبنية على هذه النسبة وان الاب اذا كان
محتاجا ولم يكن موسرا لا يشاركه احد في نفقته لاختصاص هذه النسبة بلام الملك وفي هذه الآية ايضا اشارة الى ان استيجار
الام لارضاع الولد حال قيام النكاح [illegible] لا يجوز لانها [illegible] ومن وجه فان كانت معتدة عن طلاق بائن
او الله في رواية لا يجوز فالشافعي [illegible] الارضاع واجب عليها [illegible] التي لا تدري امه مطلقا
ولم يوجد له ظئر او كان الاب عاجزا عن الاستئجار [illegible] قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كذا في الكشاف ومالك انها
[illegible] او [illegible] اوجب نفقتها على الاب بمقابلة الارضاع قال الله تعالى وعلى المولود له رزقهن

الكسوة

٨٥

٨٦
وكسوتهن [illegible] صاحب الكشاف ومعناه وكان عليهم ان يرزقهن ويكسوهن ما دام رضعن ولدهم كالاظار فلا يستوجبن
الاجر عليه بانه وفيه اشارة ايضا الى ان اجر الرضاعة مستحق [illegible] كما ذهب اليه ابو حنيفة فانه لما قال الله تعالى
اوجب على الاب رزقها بمقابلة الارضاع من غير تقدير [illegible] قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الى ان النفقة
تجب بعد الولادة ايضا [illegible] للشافعي لكن قوله ذلك [illegible] قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف
قال صاحب الكشاف ومعناه وعلى الوارث للمولود له مثل ما وجب عليه من الرزق والكسوة اي ان مات المولود له لزم
من يرثه ان يقوم مقامه في ان يرزقها ويكسوها وقيل هو وارث الصبي الذي لو مات الصبي يرثه ثم اختلفوا فقيل
اي كل من يرثه محرما كان او غير محرم وعندنا من كان ذا رحم محرم منه لقراءة ابن مسعود وعلى الوارث ذي الرحم له
المحرم فان قيل هذا الحكم ثابت بعبارة النص لا باشارته فان سياق الآية لاثبات النفقة وهو قوله وعلى المولود له وعلى
الوارث معطوف عليه قلنا نعم سوق الكلام لذلك لكنه لم يسق الكلام ان ماخذ الانفاق عليه اثبات النفقة الى
[illegible] على الوارث اشارة الى ان علة الوراثة [illegible] والنفقة [illegible] اشارة ايضا الى ان النفقة
[illegible] الولد [illegible] الارث [illegible] على الام والجد [illegible] الحكم على المشتق يدل على ان ماخذ الاشتقاق
علة كما في الزاني والسارق وقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا [illegible] على الوالد على الولد اشارة الى ان اقل مدة
الحمل ستة اشهر على ما خرجه [illegible] وهو ان ابن عباس يروي ان رجلا تزوج امرأة فولدت لستة اشهر فهم عثمان رضي الله عنه برجمها
فقال ابن عباس اما انها لو خاصمتكم بكتاب الله تعالى [illegible] وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقال وفصاله في عامين فاذا ذهب للفصال
عامان لم يبق للحمل الا ستة اشهر فدرأ عثمان الحد عنها واثبت النسب من الزوج وهكذا روي عن علي رضي الله عنه وقوله تعالى
فالآن باشروهن [illegible] من الامور [illegible] ما قبله الى الصبح [illegible] الصيام لان من ضرورة
الجماع الى الصبح ان يصبح جنبا وان يجوز الصوم بنية من النهار [illegible] من الجملة الى طلوع الفجر [illegible] ثم اتموا الصيام
بحرف ثم وانه للتراخي [illegible] جمهور الفقهاء والمفسرين ان في اول الاسلام كان الصائم اذا افطر حل له الاكل والشرب
والوقاع بشرط ان لا ينام وان لا يصلي العشاء الآخرة فاذا فعل احدهما حرم عليه [illegible] ثم ان الله تعالى نسخ ذلك بهذه
الآية [illegible] قوله تعالى فالآن باشروهن [illegible] وقال ابو مسلم الاصفهاني [illegible] الحرمة ما كانت ثابتة في
شريعتنا [illegible] وانه نسخ ذلك بهذه الآية [illegible] قوله تعالى فالآن باشروهن لانه لو كان ثابتا قبل ذلك
لما قال الآن [illegible] لقوله فالآن باشروهن وفي هذه الآية اشارة الى ان الجنب اذا اصبح [illegible] الاغتسال جاز
صومه خلافا لما يقوله [illegible] وابن ابي [illegible] والحسن بن صالح بن حي لان المباشرة اذا كانت مباحة الى [illegible] الصبح

لم يمكنه لما عسا الا بعد الصحيح وفيه اشارة الى انه الى جواز الصوم بسببه من النهار لان جواز ساو المفطر الى التحري مع وجوب
الصوم في جزء من الليل مما يستلزمان وقع لا يجب الصوم الا بالنهار ركنا دل كله ثم الموضوعه للتراخي فلا يجب الية الا انه
لكن وجوب الية مع وجوب الصوم في سائر العادلي   ومن ذلك معه له نهى فاطعام عشرة مساكين الاية اشارة
عن الوجوب على التخيير اشارة الى اشتراط تمليك الثوب من الفقير والى ان الاصح في الاطعام الاباحة والتمليك ملحق بها لان
الاطعام جعل غير المسكين طاعما لا ما لكا بخلاف الكسوة فانه بكسر الكاف واسم للثوب فجعل الفعل بكفر الا المتعة
والاعتاق بسا والمتعة العتقية فان من الاية سبق لبيان وجوب حصال الكفارات على التخيير ويكون بيانه مستقيما واشارة
الى اشتراط وجوب تمليك الثوب من الفقير والى ان الاصح في الطعام الاباحة والتمليك الحق بها دلالة وهذا عندنا
وعند الشافعي يشترط التمليك في الاطعام ايضا كما في الكسوة ولان الاطعام يذكر للتمليك عرفا يقال اطعمتك
هذا الطعام اي ملكتك ولان الغرض دفع حاجة الفقير وذا يحصل بالتمليك لا بالتمكين فان المنصوص عليه الاطعام
وهو في اللغة عبارة عن جعل الغير طاعما لا ما لكا فان الاطعام فعل متعد لازمه طعم اي اكل فالاطعام جعله اكلا
كما في اعطاء المفعول به فالمراد ما دام لم يكن لازمه ملكا لم يكن متعديه تمليكا فان قيل ينبغي ان لا يصح التمليك وقلنا
انما جاز التمليك لانه ادفع للحوائج وان هذا الجواز اشارة بوته والتمليك ملحق بها فلا حاجة الى الدوام
الولاية اذ يمكن ان يقال انه موضوع للتمكين من الطعم ويحصل ذلك في ضمن التمليك كما يحصل في ضمن الاباحة بخلاف الكسوة
فان المعنى ساو التمليك فيطلب الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب من جعل الكسوة بغير الثوب والكفارات لا ينادي
بغير الثوب بل يفعل لانه من جملة فعل التكفير كما في العتاد له وهو ايضا اعطاء الاسلام اليه ما ما منها او كف
الا انه لما كان في الثوب كان شابا ان محل الفعل الذي به يقع التكفير عين الثوب وليس ذلك الا التمليك اولا الاباحة والاعتاق
اعتاق وهي سبا والمتعة لا عتقه والكل عين الثوب لا يصير للفقير على وجه يحصل به اذ العارية ليست بمصارف كما
الاختصاص في التمليك فلم يجز غيره   وفيه اشارة ايضا الى ان المساكين صاروا مصارف لحوائجهم لان اسمهم مشتق
عنها فكان الواحد مصداقا الحوائج لا اعتبار فهي فاطعام مسكين واحد عشرة ايام مثل اطعام عشرة في ساعة
لتجدده بتجدد اليوم فان قيل في الثوب لا يتجدد الحاجة الا بعد ستة اشهر او نحوه فوجب ان لا يجوز فقيل له هذا اذا
اعتبر اللبوس فاما الواجب هو التمليك ليصرفه الى ما احتاج اليه وباعتبار الحوائج كلها صار رعايا كما في العدد
فكان يجب ان يصح الاداء في يوم واحد الى مسكين واحد سواء الى عشر ساعات كما قاله بعض مشايخنا غير ان
الحاجات اذا انقضت لا بد من تجددها ولا تجدد الا بالزمان وادنى ذلك يوم لجنس الحوائج وما دونه غير

معلوم فكان اولى والالعدم بعض المسكين كسوتين من رجلين جملة لان اداء كل واحد منهما عدم في حق
الاخر فلم يوجد بالتعدد ما يعتبر ايضا اعلم ان صرف الكفارة الى مسكين واحد في عشرة ايام جائز عندنا وقال الشافعي
لا يجوز ذلك لان الواجب عليه بالنص اطعام عشرة مساكين كما يقول في سوء الاية اشارة الى ان المساكين صاروا
مصارف للكفارة لا اصحابها لان الله تعالى نص على صفة تنبئ عن الحاجة وهي المسكنة وان ذكر العدد لبيان عدد الحوائج
فكان الواحد مصداقا الحوائج لا اعتبار فهي وهو الحاجة تجدد بتجدد الايام بتغير واحد مصار المسكين الواحد باختلاف
الازمنة بمنزلة المساكين فاذا اطعم مسكينا في عشرة ايام صار كانه اطعم عشرة في ساعة لوجود تعدد الحوائج بتجدد
الايام كالعشرة الواحد بعشر مجدد بالتجدد والثاني فان قيل في الثوب لا يتجدد الحاجة الا بعد ستة اشهر او نحوه لوجب
ان لا يجوز صرف عشرة اثواب الى مسكين واحد في عشرة ايام قلنا ما ذكرت حاجة الملبوس والثوب قائم لو اعتبرت حاجته
فاما اذا اعتبرت جملة الحوائج فهو مالك لعدد بواد فيما لان الواجب هو التمليك منه ليصرفه الى الحوائج فاتم التمليك
مقام قضاء الحوائج فصار بعد الكل من هذا الوجه وكان ينبغي على هذا ان يصح الاداء في يوم واحد الى مسكين عشر اثواب
متواترا وفي عشر ساعات كما ذهب اليه بعض مشايخنا لكن الحاجات اذا انقضت لا بد من تجددها ولا تجدد الا بالزمان
وادنى ذلك يوم يتجدد جنس الحاجة وهو حاجة الاكل يتجدد اليوم وهذا معلوم ويتجدد الحاجة فيما دونه موهوم فكان
العمل بالمعلوم اولى من العمل بالموهوم والالعدم انه اذا اعطى كسوتين من رجلين في ساعة واحدة لان كل واحد منهما
مأمور بالاداء الى الفقير وباداء احدهما لا يخرج الفقير من كونه فقيرا فيكون الثاني مؤديا الى الفقير وان ادى الاول
في الكل الساعة للكل اداء لا اولى في حق الثاني كالعدم فلم يوجد بالتعدد ان لم يكفه المؤدى بالتعدد بين الفعلين بان يعطيه
في حال لا يعطيه غيره كيلا تحرج بخلاف ما اذا كان المكفر واحدا لانه فعله فلا حرج في جمعه فيكلف بالتعدد
ومن ذلك قوله عليه السلام اغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم فانه عبارة عن وجوب اداء الصدقة في يوم العيد اشارة الى الوجوب
على الغني والصرف الى الفقير والعلة بالصوم وتاديته بمطلق المال واولوية التعجيل قبل الخروج الى المصلى لتستغني عن
المسألة واولوية الصرف الى واحد لكونه اتم في الاغناء فهذا من جوامع الكلم الذي خص عليه السلام به كما صح عنه انه
والاشارة في قوله عليه السلام اغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم فاثبات العبارة وجوب اداء الصدقة يوم الفطر لانه سيق
الكلام له والاشارات لاثبات احكام منها انه لا يجب الا على الغني لان الاغناء من غير الغني لا يتحقق كالتمليك
من غير المالك ومنها ما يشعر به قوله ومنها ان الواجب الصرف الى الفقير لان اغناء الغني تحصيل الحاصل
ان وجوب الاداء يتعلق بالفجر لان اليوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس وان يغنيهم عن المسألة في ذلك

الصوم اذا اسع فيه ومنها انه يساوي الوجوب مطلقا ولا اثر لان الاغناء يحصل بالمال المطلق وان يكون حصوله باليد
اتم للفقير من حصوله بالحنطة والشعير والتمر ومنها ان الاولى ان يعجل اداءها قبل الخروج الى المصلى ليستغني
الفقير عن السؤال ويحضر المصلى فارغ البال من قوت العيال ومنها ان الاولى ان يصرف صدقته الى مسكين واحد
لان الاغناء انه يحصل واذا فرقها على المساكين كان هذا ادنى الاغناء ودون الاول واما كان الحكم فيما هو منصوص
عليه كان احسن لهذا الحديث من جوامع الكلم التي اختص به النبي عم حيث قال اوتيت جوامع الكلم واما
دلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطا بالراي كالنهي عن التافيف يوقف به على حرمة الضرب والشتم
فان العالم باوضاع اللغة يفهم باول السماع ان المقصود دفع الاذى ولذا قلنا لو حلف لا يضرب امراته فمد شعرها
او خنقها او عضها حنث لتحقق معنى الضرب والثابت بها كالثابت بها الا عند التعارض حتى صح اثبات الحدود و بها
والكفارات بدلالة النص دون القياس المختص به الفقهاء ودلالة النص لا تخفى على احد ممن يعلم بلسان انه ما رجم ماعز لانه
ماعز بل لانه زنى وهو محصن فيثبت الرجم بدلالة النص لا بالقياس وكذا وجوب الكفارة على غير الاعرابي
ووجوبها بالاكل اذ العلة هي الوقاع الجناية على الصوم بالبعض واما الوقاع آلة له والاكل فوقه جناية
والشبهة فيما قبلها لان الطبع اليه اميل ومشقة الصبر عنه اكثر اعلم انا لا نعني بمعنى النص ظاهر معناه لغة
بل نعني به معنى العين وهو ما لو دل عليه معنى اللغة ويكون مقصودا به كمعنى الاذى من التافيف في قوله تعالى ولا تقل
لهما اف المعلوم منه لغة فان ظاهر معنى النص حرمة التافيف وهو كلمة تضجر وتبرم وهذا المعنى اللغوي يتناول
باعتبار الصورة ان المقصود منه دفع الاذى حتى ان كل عالم باوضاع اللغة يفهم منه ذلك باول السماع من غير تامل وقف
منه على حرمة الضرب والشتم وعلم منه ان الحكم يتعلق بمعناه وهو الاذى لا بصورته كما يقال لا تؤذ من اكمن الايلام
من الضرب لو ادى المولى الضرب بما يفهم منه ان المقصود اتصال الايلام الذي يقتضيه الا لا صورته التي هي استعمال آلة
التاديب في محل صالح بالالة عليه حتى لو لم يكن الايلام ضربا عرفا بل يسمى ملاعبة ولذا لو حلف لا يضرب امراته
ومد بها شعرها او خنقها او عضها حنث لان الايلام ولو مد شعرها او خنقها او عضها حنث لتحقق
معنى الضرب لوجود الايلام فيتعلق بهذا التعرير زعم الفاضل السمرقندي انه لو فرع هذا التفريع المعضض
والمحذوف لان الابهام ليس بمعنى المعنى على ان ثبوت المعنى من الحذف بمعنى الدلالة لغوي كما صرح بقوله لغة لا
استنباطا بالراي فان قيل لما اريد بقوله اذ فرع لم معناه الحقيقي ومعنى المعنى يكون فيه جميع المعنى المجاز
او العمل بعموم المجاز والاول باطل والثاني خارج من الدلالة وبجعل من قبيل العبارة فلا لانه اريد بالنظم

معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه على الغرض والمقصود فلا يلزم ما ذكره ومن هذا ظهر ان ما ثبت والمعنى
الثابت بدلالة النص قياس جلي لان ثبوت الحكم لما توقف على معرفة المعنى وقد وجد اصل كالتافيف مثلا
وفرع كالضرب وعلة جامعة مؤثرة كدفع الاذى فيكون قياسا اذ لا معنى للقياس الا ذلك لكنه لما كان ظاهرا
سمي جليا فاشار المصنف الى رد هذا القول والى الفرق بقوله لا استنباطا بالراي وحاصل الفرق ان المفهوم
بالقياس شرعي نظري ولهذا اشترط في القياس اهلية الاجتهاد بخلاف الدلالة فانها لغوية ضرورية ولكون ثابت
بطريق القياس شرعيا لهذا اتفق اهل العلم على صحته لا اصحاب الظواهر وخبر القياس وفقهاء ولم يشترط لفهمها
اهلية الاجتهاد ثم اكد ما ذكر بقوله والثابت بها كالثابت بها اعني ان الثابت بالدلالة مضاف
الى النص لا الى الراي كالثابت بالعبارة والاشارة حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص
بالاتفاق وان لم يجز اثباتهما بالقياس عند ما لانه في الشبهة لا لان القياس في كل شبهة الحدود
تندرئ بالشبهات والاشتباه مثل شبهة الشبهة عن ما فيه من الشبهة لاحتياج القياس الى التعليق باخبار الآحاد
في الحدود والكفارات لان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات وفيها معنى الطهارة الذي يهلك
ساحل التسرع والكفارات شرعت جزاء على الجنايات ساترة للآثام التي حصلت بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة
والزجر ايضا ولا مدخل للراي في معرفة مقادير الاجرام ومعرفة ما يحصل به ازالة آثامها فلما لم يمكن
اثباتها بالقياس الذي مبناه على الراي بخلاف الاشتراك لان دلالة النص لا انها عند التعارض دون العبارة
والاشارة لان فيهما وجد اللفظ والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فيصار الى المعنيان
وبقي النظم سالما عن المعارضة ومثاله بقوله الكفارات بما روي ان رسول الله عم اوجب الكفارة على الاعرابي
جامع في نهار رمضان عمدا وقد علم قطعا انه ما وجب عليه الكفارة لكونه اعرابيا بل باعتبار جنايته
على صوم رمضان فيجب على غيره ويحصل منع الجنابة بدلالة النص وكذلك وجوب الكفارة بالاكل
والشرب عندنا خلافا للشافعي فيثبت بدلالة النص لا بالقياس لان النبي عم انما اوجب الكفارة على
الاعرابي باعتبار الجناية على الصوم بالبعض والافساد وهتك حرمة الشهر لا بعين الوقاع بدليل
انه لو كان ناسيا لصومه لا يجب لان وجوب الكفارة بطريق الزجر والعقوبة مكان المؤدي وجوبها جهة
المعصية لا لكل الفعل والوقاع فالاصل ليس جنايته بعينها لانه تصرف في بضع مملوك له فعلم انه يتعلق بمعناه
وهو الجناية على الصوم والوقاع آلة له فيثبت الحكم في الاكل والشرب دلالة لانهما فوق الوقاع جناية

واشد تنافي الصوم لان الطبع اليها اميل ومشقة الصبر عنهما اكثر لان في الصوم وهو النهار وقت الغذاء
شهوة البطن عادة فكان بشرع الزاجر احق واولى فيثبت الكفارة باحدى الاثنين بكونه ثابتا بالاكل بدليل
الثابت بالدلالة وهو الاولى بكون معلوما بمعنى اللغة بمجرد السماع فيكون المعنى في الواركه وغيره سواء ثم وجوب
الكفارة فيهما بالاكل مما يشتبه على الفقيه العالم بطريق الفقه بعد ما بلغه حديث الاعرابي فضلا عن ان يكشف
فيكون هذا من باب الدلالة ثم ان اثبات الحكم فيهما بالدلالة موقوف على التسوية وذلك منتف لان للوقاع
مزية في معنى الجناية على الاكل والشرب من وجهين احدهما ان الجماع يحصل بوجه فساد صومين والغذاء في الاعرابي
فيكون اسلكت والاكل لا يوجب الافساد صوم واحد والثاني ان في الجماع داعيين طبع الرجل وطبع المراة
وفي الاكل داع واحد وهو طبع الاكل فكان اكثر وقوعا من الاكل فشرع الزاجر له لا يوجب دونه في الوقاع
قلت اما الجواب عن الاول فعلى الشرط في الدلالة ان يكون المعنى الذي يتعلق به الحكم ثابتا لغة بحيث يعرفه
اهل اللسان وهذا كذلك كما بينا فاما ان يكون الثابت بهذا المعنى عين موضع النص مما يعرفه اهل اللسان
فليس بشرط واما الجواب عن المعارضة اما الوجه الاول فهو لان الكفارة انما وجبت عليه بفعله لا محالة وبفعل الاوجب
الافساد صومه واما افساد صومها بفعلها ولهذا وجبت عليها الكفارة ايضا الا ترى انها لو كانت مكرهة
او كانت ناسية لصومها فلا يلزمه الكفارة والجماع فيهما لا يوجب الافساد صوم واحد فعلمنا ان مناط
الحكم افساد الصوم الواحد لا صومين وعن الثاني بانا لا نسلم ان ما ذكرتم يقتضي كونه اكثر وقوعا بل الامر على
العكس لان ما كان سببا طوجود اكثر كان وقوعه اقل خصوصا فالوقاع فانه بالنساء ويكون الفعل مع عقبه
لانه لم يقصد لقدرتهما العصيان لا فرط ايسا على ملكه عن ان الرجل مع ان الانسان قد يصبر عن الوقاع
ولا يصبر عن الاكل الا قليلا فكان شهوة البطن اغلب فيكون وجود الاكل اكثر وان شرع الزاجر احوج
وكذا النسيان في الوقاع جعل عذرا بدلالة النص لا بمعنى اللسان لغة كونه مدفوعا اليه خلقة مجبولا
عليه طبعا فيعمل به في نظيره وليس علة وقوعه في الاكل والشرب من حيث ان الصوم يضعف قوة الجماع
ويزيد شهوة الاكل لكنه قاصر عنه من حيث انه لا يغلب البشر فاما فرط الشبق قد يغلبه بحيث لا يصبر
عنه عند غلبته بل فيمنع قلبه كل شيء سوى مقصوده فيستويان في ذلك الا ترى ان النبي عليه السلام قال للذي اكل
وشرب في رمضان ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك ثم اثبت هذا الحكم في الوطء ناسيا
بدلالة النص وذلك لان النسيان لغة هو كون الناسي مدفوعا اليه خلقة اي واقعا فيه طبعا من غير اختيار وهو

وهو معنى يفهم من اللسان لكل احد فكان مضافا الى صاحب الحق فكان عفوا فعلمنا بهذا المعنى الذي يفهم من اللسان لكل واحد كالابتداء
من الناسي في نظير المنصوص عليه وهو الجماع ناسيا بدلالة النص لا بالقياس لان المعدول عن القياس عليه غيره لا بالقياس فان قيل
الجماع ليس مثل الاكل والشرب لان الصوم يخلي المعدة ويشتهي الطعام فكان كالمجبول عليه فيهما بسبب الصوم فيعفى عنه وقوعه
بخلاف الصوم في حق الجماع فانه يضعف قوة الجماع فما كان كذلك فلا يستويان فيتعين ان لا يجعل عفوا كالاكل ناسيا في الصوم
فلنا نعم لها مزية في اسباب الدعوة الا انهما قاصران لما الى لا انهما لا يغلبان البشر والجماع قاصر في اسباب الدعوة لكن له
مزية حاله لان شهوة الجماع وفرط الشبق اليه ربما يغلب البشر بحيث لا يمكنه الصبر عنه وعند غلبته يذهب قلبه
كل شيء سوى مقصوده فيكون منع الزيادة مقابلا لذلك القصور فيستويان واستقام الاستدلال وحد قطاع
الطريق على الرد بدلالة انه جزاء المحاربة الله ثم ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اوجبا حد الزنا باللواطة لان الزنا قضاء الشهوة
بسفح الماء في محل محرم مشتهى اعلم انما اوجبنا على الرد حد قطاع الطريق بدلالة انه جزاء محاربة الله ثم لان عبارة النص المحاربة
وصورتها مباشرة القتال ومعناها الذي يفهم منه لغة قطع الطريق حتى يقطع المارة والرد في هذا المعنى مشارك للقتال
لانهما اشتركا في الغنيمة فيقام الحد على الرد بدلالة النص ثم ابو يوسف ومحمد اوجبا حد الزنا باللواطة على الفاعل
والمفعول به بدلالة نص الزنا لان الزنا اسم لفعل معلوم وهو الايلاج في فرج في محل محرم مشتهى يسمى قبلا ومعناه قضاء
شهوة الفرج بسفح الماء في محل محرم مشتهى من غير داعية للولد حتى يسمى الزاني مسافحا وهذا المعنى موجود في اللواطة
بل فيه زيادة لانه مستنكر شرعا وعقلا فمن فعل انه لا كاشف فيه الحرمة فيعدى الحكم اليها بطريق الدلالة واختصاصه
باسم لو لزيادة قبحه فلا تنافي التعدية واوجب القصاص في القتل بالمثقل لان المراد بالسيف في قوله عليه السلام لا
قود الا بالسيف ما لا يطيق البنية احتماله وجواب الحج ان المعتبر في باب العقوبات صفة الكمال في السبب في القصاص
من شبهة العدم فورثت الشبهة والكمال في نقض البنية ما يكون عاملا في الظاهر والباطن جميعا والكامل في سفح
الماء ما يهلك البشر وهو الزنا لان ولد الزنا هالك حكما لعدم من يقوم بتربيته فاما في سفح الماء في الحرام فانه قد
يحل بالعزل ولا يفسد الفراش وكذا الزنا كامل بحاله لانه غالب الوجود بالشهوة الداعية من الجانبين فان الشارع
الكفارة تجب بالقتل العمد وباليمين الغموس بدلالة النص الوارد في قتل الخطا واليمين المعقودة وفيها الكفارة مركبة من
عقوبة وعبادة فلا تجب بالجناية المحضة بل بما تردد بين الحظر والاباحة وهو فعل المسلم لا قتل انسانا معصوما
بالحجر العظيم او الخشبة العظيمة التي لا تطيق البنية احتماله لا يجب القصاص عند ابي حنيفة خلافا لهما رحمهما الله وقال ابو يوسف
ومحمد يجب القصاص وهذا اذا لم يجرح فاذا جرح فالقصاص يجب اتفاقا لهما ان المراد بقوله عليه السلام لا قود الا بالسيف

انه لا يجب القصاص الا بالقتل بالسيف وانه معنى معلوم وهو المناسب به فما لا يطيق البنية احتماله واما السيف آلة يحصل
به ذلك المعنى واحصل بانه آلة اخرى مثل سن القصاص بدلالة النص اعلم ان هذا الحديث يحتمل معنيين احدهما لا قود
يستوفى الا بالسيف الثاني لا قود الا بالقتل بالسيف فعلى الوجه الاول حمله صاحب الهداية رحمه الله حتى صح على
الشافعي في انه يستوفى القصاص الا بالسيف وعلى الثاني حمله الشيخ الامام فخر الاسلام رحمه الله حتى خرج عليه مسئلة المثقل
على المذهبين وتابعه المصنف رحمه الله والجواب لا نسلم ان معنى الجناية هو ما لا يطيق البنية احتماله بل المعتبر في باب العقوبات
صفة الكمال في سببها لان القصاص من باب العدم فيورث الشبهة فلا يثبت به ما يندرئ بالشبهات والكامل في
القتل ما ينقض البنية بما يكون عاملا في الظاهر بجرح الجثة وفي الباطن باراقة الدم وافساد طبائعه لان صلوح
الادمي باستواء البنية ظاهرا وباطنا وكان التفويت الكامل في تخريبه واما حد الزاني لان الكامل في سفح الماء
فانه هلاك البنية حكما وهو الزنا لان ولد الزنا هالك حكما لعدم من يقوم بتربيته دينا ودنيا لانه لا يعرف له اب
لينفق عليه والام عاجزة عن القيام بالتربية احيانا حتى قال من اخذ لقيطا فقد احياه وليس في اللواطة هذا المعنى
بل فيها تضييع الماء وذلك قاصر في الجناية لانه قد يحل ذلك بالعزل في الحرة برضاها وفي الامة بغير رضاها
وتضييع النسل غير مشروع اصلا وفي الزنا افساد فراش الزوج لاشتباه النسب وليس في اللواطة ذلك فلم يشارك
جنايته في المحل لانا ان الحكم يتعلق بما ذكرتم فانه لو زنى بعجوز او عقيم لا زوج لها يجب الحد وان لم يوجد الافساد
والاهلاك وكذا زنى الخصي يوجب الحد ولانا نقول الحكم يتعلق بالحس لان كل فرد على ما لا يمكن قابلية
الولادة معدومة في العجوز والعقيم كما حكي في قصة زكريا عم ولا نسلم ان الخصي يعدم منه الماء الا نرى انه يثبت
النسب منه ولو اعدم الماء اصلا لما ثبت النسب كما في الصبي وكذا الزنا كامل بحاله اسنادا الى الوجه الثاني من الكمال
في الزنا فحسن ذكر ان الحدود انما شرعت زواجر وليس اللواطة كالزنا في الحاجة الى الزاجر انما يحتاج اليه فيما يكثر
وقوعه والزنا كذلك لوجود الشهوة الداعية من الجانبين فيه واللواطة لا توجد فيها الا من الفاعل واما المفعول
به فمعه مانع منها على ما عليه الجبلة السليمة فلا يلحق الا بالشبهة لان الكامل على العامة فيما يسقط بالشبهات قال
ان الكفارة وجبت بالقتل الخطأ فالنص هو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة تجب الكفارة في العمد بدلالة
النص لان وجوب الكفارة باعتبار اصل القتل دون صفة الخطأ لان الخطأ عذر مسقط لحقوق الله تعالى فلا يكون مؤثرا
في الوجوب وقد وجبت الكفارة مع قيام العذر فبدونه اولى وكذلك قالوا لما وجبت الكفارة باليمين المعقودة اذا
صار كاذبا بالحنث فلان تجب بالغموس وهي كاذبة في الاصل اولى ونحن نقول الكفارة مركبة من العقوبة والعبادة

في قضاه

٩٠ في مقتضاه فيما سبق فلا بد ان يكون الاسباب دائرة بين الحظر والاباحة ليحصل الملايمة بين السبب والمسبب الا ترى ان
مباحه العقوبات المحضة سببها محظور محض والعبادات المحضة سببها مباح محض فالمردود بينهما يقتضي سببا مرددا والقتل
والقتل العمد كبيرة محضة كالزنا والسرقة فلا يصلح سببا للكفارة وكذا الغموس محظور محض لان الكذب بدون
الاستشهاد بالله حرام محض فمعه اولى فلا يصلح سببا للكفارة واما الخطأ فدائر بين الوصفين اما وصف الاباحة
فلانه يقصد بالرمي الصيد او الكافر وهو مباح واما وصف الحظر فلانه ترك التوقي والتاني فلذلك يصلح سببا للكفارة
وكذا اليمين المعقودة فيها تردد فانها عقد مشروع ابتداء لان فيها تعظيم المقسم به وفيها معنى الحظر من حيث انها عند
الحنث تنقلب كذبا والكفارة انما تجب بالبر عند الحنث ولا يلزم علينا ما ذكرنا وجوب التوبة والاستغفار فانها طاعة
محضة وقد وجبت بسبب الكبيرة المحضة ثم هو طاعة من وجه اولى لانا لا نسلم انها وجبت جناية الا ترى انها وجبت
على الجناية تنفيض عنها والنقض عن الشيء لا يصح ان يكون من حكمه فلا يضاف وجوبها الى الجناية واعتقاد حرمة ما
ارتكبه . واما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص فالم يستغن عنه وجب تقديمه لصحته الا
اقتضاه النص فصار المقتضى بحكمه حكم النص فلا يعارضه القياس الثابت به كالثابت بدلالة النص لا عند
المعارضة وقد يشكل على السامع الفصل بين المقتضى والمحذوف وهو ثابت لغة واية ذلك ان ما يقتضي شرعا فالصحيح
بالمقتضى لا يتغير بل يتقرر لانه ثبت شرطا لصحته كقوله فتحرير رقبة هو مقتضى لكونها مملوكة وان كان محذوفا
يعد مذكورا فانه يقطع الحكم عن المذكور الاول كقوله تعالى واسأل القرية واسأل اهل القرية فالاهل المحل وقوله عم
رفع عن امتي الخطأ والنسيان يعني ذكر الاهل والحكم يتحول نسبته الى السؤال والاشراف والرفع الى ما
صرح به اعلم ان الاقتضاء هو الطلب لغة يقال يقتضي الدين اي طلبه والنص قد يطلب زيادة عليه لصحة المنصوص
فالنص هو المقتضي والزيادة هو المقتضى وطلبه الزيادة هو الاقتضاء وقوله ثبت مستند الى الزيادة ساوال المزيد في
طلوع الشاء اشارة الى انه ليس المراد به المعنى المصدري بل ما ذكرنا وبشرط لكونه حالا من الضمير المستتر في ثبت
والدليل الحد وحاصله حصر غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وقوله فالم يستغن عنه مستأنف وقد وجب تقديمه
جوابه اي فما لم يستغن المنصوص عنه على المقتضى اما عقلا واما شرعا وجب تقديم المقتضى لتصحيح المنصوص
المقتضى اذ لا صحة للمشروط بدون الشرط ويحتمل ان يكون من تتمة الحد وهو الاظهر والا لما انعكس لتناوله المحذوف
المحذوف فيه فلو جعلناه من التتمة يكون منعكسا لانه يكون حاصله زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص بعد ما علمه
كذلك اسقط الشيخ فضل تاره يقتضي سابقه كلام لوضع السلم والوضوء ولا شرط التقدم في المحذوف للمحذوف

بذكر القيد وقوله وهو اقتضاء النص اشارة الى وجه التسمية بهذا الاسم وقوله فصار المقتضى بمنزلة اي لما كان
النص مقتضيا له صار المقتضى بحكمه اي مع حكمه حكما للنص اي مضافا الى النص لان حكم المقتضى تابع له وهو
تابع المقتضي لكن المقتضى يكون مضافا الى النص بنفسه وحكمه بواسطته مثل شراء القريب فانه يوجب الملك
والملك في القريب يوجب العتق فكان الملك وحكمه وهو العتق مضافا الى الشراء حتى كان شراء القريب
اعتاقا ونائبا عن الكفارة اذا نوى وقوله فلا يعارضه القياس اي كما لا يعارض الحكم الثابت بالنص بلا واسطة
والثابت بالمقتضى كما لا يعارض دلالة النص لا يعارض ايضا الاشارة اي النص الا ان الثابت بالدلالة عند المعارضة
اقوى من الثابت بالمقتضى لانها ثابتة بالمعنى اللغوي مع ظهور لفظه ولفظ المقتضى مضمر ثبتت ضرورة
وهو مشكل على السامع المشكل هو الداخل في اشكاله والمقتضى يشاكل المحذوف لان كل واحد منهما من باب الاختصار
ولهذا قال الامام ابو زيد بانه لا فرق بينهما بل هما من قبيل المقتضى لكن الشيخ الامام شمس الائمة السرخسي والامام
فخر الاسلام فرقا بينهما وما بينهما الفرق واشار الى الفرق بوجهين احدهما ان المحذوف ما كان ثابتا لغة قال
الله تعالى واسأل القرية فان السؤال لا يمكن بدون تصور [illegible] فيسأل عنه فيكون اللفظ دالا عليه بخلاف المقتضى
فانه وان كان من مقتضيات صحة الكلام لكن اللفظ لا يدل عليه والى هذا الفرق اشار بقوله وهو ثابت لغة فان قيل
هذا الفرق يشير الى ان المحذوف من قبيل الدلالة لا من قبيل الاقتضاء قلنا لا [illegible] والفرق بينهما ان الدلالة معنى
من اللفظ المذكور والمحذوف اسم اللفظ الذي اضمر اقتضاء وثانيهما ان المقتضى لو قدر مذكورا لا يتغير معنى المقتضي
قوله تعالى فتحرير رقبة وهو مقتضى شرعا لكونها مملوكة له لانه لا يملك ابن آدم بالحديث فزاد عليه فيكون تقدير الكلام
فتحرير رقبة مملوكة وانه لا يغير الكلام من معناه السابق بخلاف المحذوف وقوله تعالى واسأل القرية وقوله واشربوا
في قلوبهم العجل وقوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان الاثر اي عند ذكر الاهل في الاية الاولى والحب في الثانية
والحكم في الحديث يتحول نسبة السؤال والاشراب والرفع الى ما قدر به من الاهل والحب والحكم وهذا آية كونه
محذوفا فان قيل الكلام قد يتغير في المقتضى ايضا فان قوله اعتق عبدك عني يتغير بالتصريح بالمقتضى وهو
البيع لانه يصير العبد ملكا للآمر فيصير كانه قال اعتق عبدي عني وهذا تغيير في المحذوف لا يتغير الكلام
بعد اظهاره كما في قوله تعالى اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق الحجر فانفجرت وقوله فادى ذلك
فكان نشرا اي نزوع ثم اي علا ما يتعلق بالوطء فكان نشرا واما انه ثم قولهم المقتضى لتصحيح
المقتضي فلا يكون مغيرا له مسلم ولكن المقتضى لتصحيح مجموع الكلام وتعميم معناه لا لافراد كلماته وذلك

حامد

91
فاسد في المحذوف مع التغيير الذي ذكره فلا يكون مبطلا له بل يكون معتبرا له ومصححا وهي اعتراضات قابلة للجرح
حلها فضلاء الامة واذكياء العصر لكن بمحاماة الاسلاف عن مطاعن الاخلاف من اشرف الخصال وغاية الانصاف
مدلول ذلك على ان البحث سرى الجواب فلا ينسبون الى الاعتساف [illegible] فالجواب عن الاول فلانا لا نسلم
ان التصريح بالمقتضى يغير الامر لانه يقول المامور عند الامتثال اعتقت عبدي عنك بعد ما بعته منك بالف درهم وانعقد
لم يخرج عن الامر بل كان مبتدأ [illegible] مع الشروع بنفسه ولو سلم التغيير لكن لا نسلم ان مثل هذا التغيير مانع كونه
مقتضى لانه لم يقع ذلك مما يسبب التعلق به ولم يغيره معنى الكلام الذي قصد تصحيحه والتغيير الذي ينافي الاقتضاء
هو ما يقع فيه الاثر انهم قالوا ان المحذوف عند صريح المحذوف يتحول الحكم عن المذكور الى المتروك ولا يوجد هذا
التحول في مسئلة الاعتاق وهذا هو الجواب عن الاعتراض الاخر وقوله والمحذوف قد لا يغيره الكلام بعد اظهاره
كما في هذه الاية فلانا لا نسلم ان تلك الاية من قبيل المحذوف بل من قبيل المقتضى وقد نص عليه العلامة النسفي
في شرح المنتخب حيث قال ومن نظائر المقتضى قوله تعالى [illegible] العموم الذي [illegible]
[illegible] واعلى التكذيب [illegible] وقوله تعالى اضرب بعصاك الحجر فانفجرت وقوله فادى ذلك فكان
فانشرا اي نعم علماء العربية يعدون الكل محذوفا ولا يفرقون بين المقتضى والمحذوف [illegible]
او [illegible] هذه الاية كذلك [illegible] ذكر [illegible] في هذه المقدمات [illegible]
وله عموم لانه يحصر وهو احد [illegible] اللغة واما سقط عموم هذا الخبر لكون المحذوف [illegible] من قبيل المقتضى
على ما مر ولا عموم للمقتضى عندنا خلافا للشافعي لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها اي المحذوف وعموم اللفظ لان
كلام العرب يتنوع الى المختصر والمطول والمطول يفيد العموم فكذا المختصر لانه لا تعارضه الا الاختصار الا ان
لا [illegible] قوله لعلاقة على [illegible] قوله على العلة الا انه قوله واما سقط عموم هذا الخبر جواب عما يقال لو كان
هذا الخبر وهو قوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان من قبيل المحذوف وله عموم عندكم لوجب ان تقولوا بعمومه واما
لم تقولوا انه علم انه من قبيل المقتضى وهو انه العاصي ابو زيد فاجاب عنه بانا لا نعلم لكن عمومه لكون المحذوف
وهو الحكم من قبيل المشترك على ما حققناه في باب الحقيقة والمجاز ولا عموم للمشترك لا لانه من قبيل المقتضى كما
ذكرنا ولا عموم للمقتضى عندنا خلافا للشافعي فهو يقول انه مذكور شرعا فيكون كالمذكور حقيقة في حق الاحكام
الا ترى ان المقتضى بمنزلة المنصوص في حق الاحكام وهو المريد الذي لحق بدار الحرب فلما كان المقتضى غير
ملفوظ حقيقة ولكنه جعل كالملفوظ ضرورة التصحيح فيتقدر بقدر الضرورة ويكون فيما وراء ذلك وهو التعميم

كالعموم كما في المسئلة الثانية لهذه وهو سهو الوهم فان العامل السم يتعدى وقد يحمل المنصوص وقد يكون عاما كما لو قال اعتق
عبدك عني بكذا فان مقتضاه بيع عبدك من الجمع المضاف للعموم وصوابه لم يذكر وهم منه فانه ليس من عموم المقتضى
في شيء بل العموم صيغة العبد وهي مذكورة والمقتضى هو البيع المضاف اليهم وهو بيع واحد فانه يدور ما يصح به المذكور
والمخصوص هو الراد المراد في ايضا عموم المقتضى عند من قال ليس ما صيغة العموم عنه بل المراد منه انه لو كان مذكورا لكان ثابتا
في كل واحد فاذا ثبت بطريق الاقتضاء يكون ثابتا في حق صحة المقتضى لا غير كالبيع لو كان مذكورا لكان فانه يعمه ملكي بالف
بجامعهم فان اعتقه يكون ثابتا على الاطلاق في حق جميع احكامه من صحة الاعتاق وسقوط خيار الرؤية والبيع ونحوها فاذا
ثبت مقتضى يكون ثابتا في حق الاعتاق لا غير فيعلم بهذا انه لو احتيج الى اثبات صيغة العموم ليصح المذكور يجوز اثباته
بطريق الالتزام لتصحيح الكلام صحيحا ولكن المطلق فيما ورا ذلك والا يكون ذلك عموم المقتضى بل يكون العموم مقتضى والفرق
بينهما بين عند اولى العلم فلا يصح التخصيص فيما ثبت اقتضاء كقوله ان اكلت او شربت او لبست ونوى خصوص شيء وكذا لو قال
ان اغتسلت ونوى تخصيص الفاعل بدون ذكره او نوى تخصيص المكان يجوز انه خص لان المقتضى لا عموم له والتخصيص بدون
التعميم محال وكذا في قوله اعتدي لا يصح نية الثلاث والعام وكذا في قوله انت طالق لان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة
صفة للمراة فاما اثباته للمتكلم امر شرعي ثبت اقتضاء اشار الى الفرق الحاصل بينهما وبين الساقي فان اكل في مسائل
مهمة انه لو قال ان اكلت فعبدي حر وان شربت فعبدي حر وان لبست فعبدي حر ونوى ماكولا دون ماكول او مشروبا دون مشروب
او ملبوسا دون ملبوس فانه يصح نيته عند الشافعي لان وجود المفعول في الخارج لا يكون بدون المفعول لا يكون بدون
الزمان والمكان فصار المفعول مقتضى وله عموم حتى صح نية التخصيص كما لو قال لا اكل اكلا وعندنا لا يصح نيته
لا اقتضاء ولا دلالة لما قلنا ان المقتضى لا عموم له والتخصيص بدون التعميم محال فان قيل انه يحنث باكل كل ماكول ولا
معنى للعموم سوى هذا قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا اكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل
وعدم وجود الاكل من موقع عليه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل او قول المقتضى مهما يطلق فهل اي متقيد يوجد
بوجدانه الحنث وهذا لا يوجب العموم كقوله اعتق رقبة فان العامل السم يتعدى هذا يصح في المنع كقوله ان شربت واما في
النفي كقوله لا اشرب فان افادة العموم لوقوع النكرة في سياق النفي فمثل الشرط مثل النفي في افادة العموم فالقول بعدمها
بالنفي والنسخ غلط محض وكذا لو قال ان اغتسلت اي لو قال ان اغتسلت الليلة في هذه الدار فعبدي حر فعلى البناء للمفعول
وقال عنيت فلانا لم يصدق قضاء لان الفاعل غير مذكور وانما ثبت بطريق الاقتضاء بخلاف ما لو قال ان اغتسلت احدا
في هذه الدار الليلة فانه اغتسلت فيها فان نيته تعمل فيما بينه وبين الله لان الفاعل مذكور في المسئلة الاول

والمع اي جزء الشرط فيعم فيصح تخصيصه ولي المسئلة الثانية العسل المذكور وهو بكل في حيز الشرط فيجوز تخصيص بعض
الاغتسال عنه وكذا لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى الخروج عن مكان دون مكان لا تعمل نيته وكذا لو قال لامراته
بعد الدخول اعتدي ونوى الطلاق يقع الطلاق ايضا كما سيأتي في فصل الحقيقة والمجاز فيكون رجعيا ولا يصح نية
الثلاث والعشرة لانها نوى الصرورة وكذا لو قال انت طالق ونوى الثلاث فانه لا تعمل نيته بل يقع به واحدة رجعية
عندنا خلافا للشافعي لان ذكر الطالق ذكر الطلاق وهو صفة للمراة لا للواقع كقوله انت صائم فانه يدل على
صفة قائمة بالموصوف وهو المصدر لا على مصدر قائم بالواقع فاما اثبات الطلاق بمعنى التطليق الذي هو محل النية في الواقع
المطلق وصفة به فثابت شرعا ضرورة ان الشارع لم يكذبه في هذا الكلام مع ان الوصف بدون الصفة القائمة في المحل لغو وهذر كقوله
للجالس انه قائم فيكون ثبوته بطريق الاقتضاء ضرورة تصحيح الكلام ووقوع الطلاق يكون ضرورة ان الانشاء فان قيل انه
قال وصل انشاء في الشرع وصح عن كونه اخبارا فلم يكن ثبوت الطلاق به بطريق الاقتضاء لان ذلك ضرورة صحة الاخبار
قلنا انما يلزم ما ذكرت ان لو لم يكن صح انشاء بهذا الطريق وهو ممنوع بل هذا لانه جار على الاخبار في الكلمة الاولى
انه لو قال للمطلقة والمنكوحة احدكما طالق لا يقع الطلاق فعرفنا ان كونه انشاء مبني على طريق الاقتضاء قلت وليه يحنث
طلاق هو الايقاع لكن المصدر الثابت اقتضاء يتنوع الى ما يقطع الملك والى ما يقطع الحل فلا يكون نية الثلاث فعند
نيته شيء ضمنا لا قصدا كالملك في المغصوب يثبت ضمن الضمان شرعا لا قصدا الحكم والطلاق لانه لا اتصال له بالمحل في الحال
وانما هو اتصال اللفظ عليه فلذلك لا يتنوع وعند اتصاله بالمحل انما يتنوع بالعدد الذي هو اصل في المتنوع فلو صحت
نيته يلزم تعميم المقتضى قصدا جوابا عن اشكال يرد على التعليل المذكور بانه انكم لم لا يجعل المصدر الذي ثبت في
المتكلم امر شرعي له لغوي ليكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فكذلك المصدر الثابت في المتكلم بقوله انت
بائن امر شرعي ايضا فيلزم ان لا يصح فيه نية الثلاث فاجاب عنه بان المصدر الثابت ههنا اقتضاء وهو البينونة يتنوع
الى خفيفة وهو ما يقطع الملك الى الملك الثابت بالنكاح والى غليظة وهو ما يقطع الحل اي حل المحلية في حق الزوج وتعين
احد النوعين بعينه في المقتضى لانه لا يدل على تعيين احدهما اذ لا يمكن اجتماعهما معا فلا بد ان ينوي احدهما وعند نية الكامل
تثبت العدد فيه ضمنا لا قصدا كالملك في المغصوب يثبت ضمن ملك الضمان ضمنا لا قصدا حتى لو نوى تنقيصه لا يصح
لانه لا ضرورة في العدد المحض حتى لم يقع به الفرقة وسواه ولا ولذلك في النوعين لانه لا يتصور في الاولى
لكن الانواع لا تكون شيئا منه لا محال بان الطلاق موقع ايضا منه الثلاث تعلق احد نوعيه فيصح ان
يصح لا بالقول البينونة متصل بالمحل في الحال انما فلا تقع كالكناية والتصاكر لا بعد ملوكه في المحل كان

ولا اتصال له بالمحل وجهان اشتغال بوضع الملك واشتغال بوضع المحل كما ذكرنا فيتعدد المفعول به على تعدد المعنى
وهو التسوية فيصح تعيين أحدهما بالنية وأما قوله إن طالق فهو متصل بالمحل في الحال إجماعًا فلا يوصف بالكمال
والنقصان إلا بعد حلوله في المحل لكن الانفعال يسبق الحلول بالمحل فلا يوصف بالنقصان والكمال لأنها حركات على خط
واحد وإنما يوصف له لظهور أثرها في المحل فيظهران ثم الفعل يوصف بالكمال وإن لم يتم يوصف بالنقصان
وأما ما قلنا إنه غير متصل بالمحل في الحال لأن حكمه أما قبول المحل الثابت بالنكاح وإنه متعلق بالشرط أيضًا والمعلق
بالشرط معدوم قبله وأما الثبوت المحل الأصلي وإنه متعلق بكمال العدد فعلم أن قوله إن طالق وصل بالشرط أيضًا
العين ولم يذكر العدد لا اتصال له بالمحل وأنه ثبت في الحال استقلال العلة واستقلال العلة لا يتنوع كالذي
فإنه يتعدد حكمه عند الرمي وأما يتنوع آثاره فلو تنوع ههنا إنما يتنوع بالعدد الذي هو أصلح للتنويع
فلو صح نيته فيها يلزم إثبات العدد في المقتضي قصدًا لا ضمنًا وذا لا يجوز   وهذا حله وقوله طلقي
نفسك حيث تصح نية الثلاث لأن المصدر فيه ثابت لغة فكان محذوفًا فاقتصر قوله طلقي نفسك على ما ذكرنا
في المسائل حيث يصح نية الثلاث فيه دونها لأن المصدر ههنا ثابت لغة لا اقتضاء فكان بمنزلة المحذوف
فيصح فيه نية العموم والخصوص لما سبق بأنه لأن الأمر فعل وضع لطلب المصدر في المستقبل ولا يتوقف بصورته
ذكره على وجود الفعل في المستقبل بل يتوقف على وجوده وهو ثابت في الأمر لغة وإذا صح كان المصدر
ثابتًا لأنه مختصر من قوله افعل فعل الطلاق والمختصر من الأفعال كالمطول والمصدر اسم جنس يقع على الأقل
ويحتمل الكل فصح نية الثلاث فيه كما تصح في مطوله وفي هذا التقرير علم أن قولهم إنه في معنى المحذوف
لم يريدوا به الحذف المصطلح لأنه لا تقدير فيه أصلًا بل هو اعتبار وصفنا بمعنى واحد لحكمه بمنزلة الا
خمسة   وفي قوله إن خرجت يصح نية السفر لأن ذكر الفعل ذكر للمصدر ولأنه أحد ما يدل عليه الخروج
لغة وفيه المكان هو سبب الخروج لأنه ثبت اقتضاء وكذلك قوله طلقي نفسك لأن المصدر فيه مصدر
مصدر وأنه عدم فلا يقبل العموم ولكن يقبل الطلاق ويقبل الفعل بالنوعية لا يتعدد ولا يلزم إذا حلف سنه
لا يساكن فلانًا من ذلك الدار ونوى السكنى في دار واحد لأن كمال المساكنة إنما يحصل إذا جمعهما
واحد لكن اليمين وقعت على الدار فإنما حنث بمجاز السكنى للعرف فصحت نية الحقيقة الكاملة أي لو
قال لا أدخل إن حبس بتأدية وبأنه صح نية السفر دونه لأن الفعل صار مستقبلا لدخول كلمة الشرط
عليه فيكون ذكرا للمصدر الثابت في المستقبل فيكون قبل الحد وقد قلنا إن نية التخصيص تعمل

فيه ولكن السفر أحد ما يدل الخروج لأن الخروج مشروع في نفسه إلى قصير غير مرخص وإلى مديد مرخص للفطر
والقصر ألا ترى أن الاسم قد اختلف بعضه يسمى سفرا وبعضه لا فيصح نيته لهذا النوع كما في مسألة التسوية
وأما المكان وهو سبب الخروج فثبت اقتضاء لأنه لا دلالة للفعل عليه لغة فيصح نيته مكان دون مكان وهو
دون سبب وهذا حله وقوله طلقي لأنه لا يصح فيه التخصيص لأن المصدر فيه يقتضيه ويثبت فيه على الكمال مصدر
مصحح العدم والعدم لا يقبل العموم فلا تصح نية بالنية ولكن هنا الكلام بمثل التطليق الذي هو الفعل
وفي الفعل إعارة وجود لا يتعدد بالنوعية وهذا لأن نفس التشاور وإن كان في الأخبار لا إنشاء يمكن أن
يجعل سببا في الحوادث الإنشاء لا الأخبار لكنه يجعل إنشاء شرعا فصار كسائر أفعال الجوارح والنية لا يؤثر
في الفعل لأنها تعمل بتعيين محتمله في اللفظ الذي هو الخطوط لا يتصرف بالنية وما يلزم له أحلف لا يساكن
ونوى السكنى في بيت واحد حيث يصح نيته والمكان ثابت اقتضاء لكن صححها للتشديد حيث تخصيص البعض
من المكان الذي ابتدأ لو نوى بيتا معينا لا يصح نيته بل لأنه نوى حقيقته الكاملة لأن المساكنة اسم لفعل
يتعدى من الواحد إلى الآخر على سبيل المشاركة كالمقابلة والمبايعة وذلك جمعه في بيت واحد لأنه يتعدى
من كل واحد منهما إلى صاحبه في السكنى إلا أنه إذا أطلق ولم ينو شيئا حنث بالمساكنة في دار واحدة أيضا
لأن المساكنة تحصل بينهما في توابع السكنى من المجلس والمطبخ فيحنث بعموم مجاز السكنى للعرف   وعلى
هذا قلنا فيمن قال لآخر أعتق عبدك عني بألف درهم فأعتقه يقع عن الآمر لكن الآمر من يصح البيع اقتضاء
فيثبت شروط المقتضى حتى يسقط القبول ولو لم يكن المقتضى لثبت شروط نفسه قال أبو يوسف في قوله أعتق
عبدك عني بلا شيء يقع عنه أيضا بالهبة الثابتة اقتضاء، واستغنت عن القبض وهو شرطها
كما استغنى البيع عن القبول وهو ركن فيه وقالا المقتضى تبع للمقتضي والقبض ليس من جنس القول ولا
دونه ليتبعه بل هو يسقط بالا يحتمل السقوط بالقول فيحتمل كما في التعاطي وقوله لا حرمتك هذا
الثوب فقطعه فقطعه ولم يتكلم صح البيع اقتضاء على أن المقتضى لا عموم له قلنا فيمن قال لغيره أعتق عبدك
عني بألف درهم فعلى المأمور أصيلا وقع العتق عن الآمر عندنا وعند أبي يوسف لا يقع لأنه لا يقول بالاقتضاء
والحال أن الأمر بالإعتاق عنه بألف يقتضي التمليك بالبيع منه بألف فيجعل إعتاقا عنه لأن الإعتاق لا
يحكم إلا في الملك فالحديث فمراد البيع على هذا الكلام اقتضاء تصحيحًا للكلام فكأنه قال بع عبدك هذا مني
بألف درهم وكن وكيلا عني بإعتاقه فيكون أمرا بالبيع منه والإعتاق عنه جميعا فيثبت شروط المقتضى

وهو العتق لانه ما ثبت مقتضى وتبعا له كان المنظور اليه لا اصل المقتضى دون التبع حتى يسقط اعتبار القبول فيه
ولو كان الآمر عبدا لا يملك الاعتاق لا يثبت البيع بهذا الكلام ولو كان العبد ابقا يقع عن الآمر لان كونه مقدور
التسليم شرط البيع لا شرط العتق ولو صرح المأمور بالبيع بان قال بعته منك بالف ثم اعتقته لم يخرج عن
الامر بل كان مبتديا ووقع العتق عن نفسه لان شرط المقتضى ان لا يصرح به والا لم يبق مقتضى ولهذا قلنا
ان المقتضى ليس كالمنصوص عليه فيما وراء الحاجة اذ لو كان كذلك لثبت المقتضى بشروطه بنفسه فلم يسقط القبول
ولم يشترط اهلية الاعتاق في الآمر بل اهلية البيع ولم يجز بيع الآبق ولا اخل التصريح بصحة البيع ووقع هذا
قال ابو يوسف اذا قال اعتق عبدك عني بغير شيء يقع عن الآمر ويثبت الملك بالهبة وان لم يوجد القبض
لان الملك بالهبة ههنا مقتضى العتق فيثبت بشرائط العتق ويسقط اعتبار شرط الهبة وهو القبض كما سقط
اعتبار القبول في البيع بل اولى لان القبول ركن في البيع والقبض شرط في الهبة فلما سقط الركن ثمة مع ان
الركن اقوى فلان يسقط الشرط هنا اولى وقال ابو حنيفة ومحمد يقع العتق عن المأمور لان الملك بالهبة لا
يحصل بدون القبض ولم يوجد فلا يمكن تقديمه عن الآمر والقول بسقوط القبض باطل لان المقتضى تبع
للمقتضي اي فلا يصح جعله شيئا لا يصلح ثبوته مقتضى والقبض ليس من جنس القول ولا دونه في الرتبة
وذلك لانه فعل حسي فلا يصح جعله ساقطا تبعا للاعتاق ولانه انما يسقط به ما يحتمل السقوط شرعا في الجملة والقبض
في الهبة شرط لا يحتمل السقوط بحال والقول في البيع فانه يحتمل السقوط في الجملة الا ترى ان البيع ينعقد
بالتعاطي في الخسيس والنفيس في الصحيح وقد سقط الايجاب والقبول ومن قال لغيره بعتك هذا الثوب بكذا
فاقطعه فقطعه ولم يتكلم صح البيع وقد سقط القبول ولا يشكل بهذا ما اذا قال لغيره اطعم عن كفارة
يميني فاطعم المأمور حيث جاز ويثبت الملك للآخر بالهبة وان لم يقبض لان المسكين ينوب عنه في الطعام
فيمكن ان يجعل قابضا له اولا ثم لنفسه بخلاف ما نحن فيه لانه لا قابض ثمه في الاعتاق ولا يتصور
في الاعتاق ولا يلزم قوله لصغير هذا ولدي ولو صدقته امه المعروفة بعد موت المقر انها تأخذ
الميراث وهو ثابت بطريق الاقتضاء لان النسب لم يحصل النكاح كما صرح به حتى يثبت صحته ويحل ما له
موت الزوج حتى ترث لان ثبوته بدلالة النص او باشارته لا بمقتضاه لان اسم الولد لا يتصور
الا بالوالد والوالدة كاسم الاخ لا يتم الا باخ آخر فالتنصيص عليه يكون تنصيصا عليهما دلالة او اشارة
على ان اقتضاء النكاح ههنا كاقتضاء البيع والملك في قوله اعتق عبدك عني على الف درهم لكن المقتضى ههنا

غير متنوع متعدد فاثبتنا النكاح بطريق الاقتضاء ليكون ثابتا بعموم المرسل معناه انه لا يلزم علينا ما قال المقتضي
ثابت بطريق الضرورة ولا عموم له قول الرجل لصغير هذا ولدي حيث يثبت ام الغلام بعد موت المقر وهو ثابتة في النكاح
وهي معروفة بالحرية وبكونها ام الغلام انها تأخذ الميراث ومعلوم ان النكاح منهما مقتضى قول المسلم
لحل النكاح كما صرح به حتى يثبت صحته ويحل ما لها ان ورثت الصحيح حتى يورث به لو كان ثبوت المقتضى باعتبار الضرورة
وجب ان لا يكون الميراث لان النسب كما يثبت بالنكاح الصحيح يثبت بالفاسد وبالوطء بشبهة وبملك اليمين فلو لا ان ثبوته
اشار الى الجواب عنه وتقريره انا لا نسلم ان ثبوت النكاح بطريق الاقتضاء بل ثبوته اما بدلالة النص كما اختاره الامام
شمس الائمة السرخسي او باشارته كما اختاره القاضي الامام ابو زيد الدبوسي وذلك لان اسم الولد مشترك لفظي المراد من
المشترك المعنى المصطلح بل معناه اللغوي من قولهم هذا المال مشترك بين اثنين يعني ان الولد مشترك بين الشخصين حيث
لا يتصور الا بالوالد والوالدة عادة كاسم الاخ لا يتصور الا باخ آخر لانه من قبيل الاضافة فالتنصيص على الولد يكون
تنصيصا على الوالد والوالدة دلالة او اشارة ثم المسلم مصون فيما اذا كانت معروفة بالحرية وبكونها ام الغلام
والنكاح الصحيح هو المتعين لذلك شرعا ليكون الاقرار به اقرارا بالنكاح الصحيح دلالة او اشارة لا اقتضاء ولئن
سلمنا ان النكاح ثبت مقتضى كما اختاره الامام فخر الاسلام الا ان اقتضاء النكاح ههنا كاقتضاء البيع والملك في قوله
اعتق عبدك عني بالف درهم لكن المقتضى ههنا وهو النكاح متعين شرعا غير متنوع الى ما يحتمل الارث والى ما لا يحتمله
بخلاف مسئلة البيع فان البيع فيه متنوع الى ما يوجب الخيار والى ما لا يوجبه فبعد ما ثبت العقد الصحيح بطريق الاقتضاء
يكون ثابتا لا باعتبار دليل مبتق بل لعدم المرسل وانتهاء النكاح بالموت الحرة المسلمة بسبب لاستحقاق الارث
ثم العام يعتبر النص لا يحتمل التخصيص لعدم عمومه كما ذكرنا لان التخصيص فرع العموم ولا عموم له لما ذكرنا
تخصيص وهذا وان علم من الادلة السابقة الا انه علم استنباطا فافرده بالذكر قصدا ولو لم يذكر لكان اظهر
وكذا الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص اذا ثبت كونه علة اي لا يكون علة واما الثابت باشارة النص فيحتمل
الخصوص ان كان عاما لان عمومه ثابت بصيغته لان معنى النص اذا ثبت كونه علة للحكم وهو معنى واحد لا تعدد فيه وان
كان له محال كثيرة فان قيل بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة لحكمه وغير علة له وذلك تناقض
فاما له ما ثبت بدلالة النص ان الاذى هو العلة لحرمة التأفيف والاذى له حقيقة واحدة وان وجد في محال كثيرة
كالضرب والشتم وغيرهما فاذا كان الشرع قال هذا الوصف انما وجد وجد حكمه وهو الحرمة فاذا وجد هذا الوصف ولا حكم له
فلم يكن علة للحرمة فكأنه قال هو علة الشيء بعينه وهذا باطل لانه لا يجوز ان يكون علة ويتخلف الحكم عنه لمانع

لانا نقول هذا الدليل على مذهب من لا يجوز تعليل الحكم بعلتين وهو اصحابنا والمعنى انه ثبت بان القياس اساس الادلة
واما الثالث فلان النص يحتمل الخصوص وان كان عاما لان الشارع ربما شرع النص كالنص مع بقاء النص من
حيث ان لكل واحد منهما ما يصفه الكلام والعموم باعتبار الصيغة محتمل الخصوص كالتاويل بالقياس وقال
القاضي ابو زيد لا يحتمل التخصيص لان العموم لا يتناوله الكلام الا كالتوكيد الا ان يقوم زيادة على المطلق
بالنص بل لا يكون معنى العموم حين يحتمل التخصيص ومن الناس من جعل العموم نوع اخر من كان
عندنا منها ما قال بعضهم ان التخصيص على الشيء باسم العلم يوجب نفي الحكم عما عداه كقوله عم في خمس من
الابل شاة لان الانصار فهموا عدم وجوب الاغتسال من الاكسال من قوله عم الماء من الماء ولانه
لا فائدة فيه بدون التخصيص ولنا قوله تع ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وذكر الاشياء
لا تخص بالغد وكذا قوله تع فلا تظلموا فيهن انفسكم وقوله عم ولا يغتسلن فيه من الجنابة لا يدل على
اباحة الظلم في غيرها ولا على اباحة الاغتسال فيه لا عن جنابة ولان التخصيص لو اوجب التخصيص يلزم سد
القياس او انسداد بابه وكان استدلال الانصار بالادلة الموجبة لاستغراق الجنس وعهدنا نؤكد ذلك لما
يتعلق بغير الماء اذ استدلالهم بالوجوب لغويا فيسقط عندنا ما اعلم ان الاستدلال بالنص على وجوه صحيحة وفاسدة
فالصحيح ما ذكرنا من طرق الاستدلال وما سواه من طرق الاستدلال فاسد عندنا وبعض اصحاب الشافعي
سموا دلالة اللفظ اما منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما
سميناه عبارة واشارة والاقتضاء من هذا القسم وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق
ثم سموا المفهوم ان كان مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الخطاب
ولحن الخطاب وهو الذي سميناه دلالة النص وان كان مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق
به في الحكم ويسمونه دليل الخطاب ويسمون اقساما منها التخصيص بالذكر ويسمى مفهوم اللقب [illegible] مفهوم
العدد اذا كان المذكور اسم عدد ومنها مفهوم الصفة ومنها مفهوم الشرط والاستدلال بمفهوم المخالفة
باطل بطريقه عندنا ابتداء [illegible] مفهوم اللقب [illegible] مما قال بعضهم وهو ابو بكر الدقاق من اصحاب
الشافعي ان التنصيص على الشيء باسم العلم [illegible] المصطلح النحوي بل ما دل على الذات فقط سواء كان اسم جنس
كالماء في حديث الغسل او اسما علما كزيد قائم يوجب نفي الحكم عما عدا المذكور متمسكين بان الانصار
فهموا عدم وجوب الاغتسال بالاكسال من قوله عم الماء من الماء وهم كانوا اهل اللسان وفصحاء العرب

نخ م

لم يكن موجبا للنفي لما صح الاستدلال به وبانه لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتخصيص فائدة [illegible]
له سواه ولا يجوز ان يكون شيء من كلام الشرع عن مقصود والعمل بمفهوم اللقب فاسد بالكتاب والسنة
والدليل المعقول اما الكتاب فقوله تع ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله
الا ان يقول ان شاء الله ولم يدل ذكر الغد على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الاوقات في المستقبل
وكذا قوله تع فلا تظلموا فيهن انفسكم اي في الاشهر الحرم ولم يدل ذلك على اباحة الظلم في غيرها
واما الحديث فقوله عم لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة ثم لم يدل ذلك على
اباحة الاغتسال بغير الجنابة من اسباب الاغتسال واما المعقول فلان التخصيص لو اوجب التخصيص
يلزم احد الامرين وهو اما ان يصح القياس على النص او انسداد باب القياس وكل واحد منهما باطل
فالمؤدي اليه يكون باطلا لان النبي عم نص في الربوا في ستة الاشياء السنة باسماء الاعلام كالحنطة
والشعير وهو نص معلول يتعدى الحكم منه الى الفروع باجماع القايسين والتنصيص باسم العلم ان
اوجب التخصيص ونفي الحكم عما عداه حكم النص يلزم ان يصح القياس على النص في الفروع وان لم
يجز يلزم انسداد باب القياس وهو مفتوح بالاجماع فصح ما قلنا والجواب عن استدلال الانصار
بالحديث بان الانصار انهم فهموا ذلك من التخصيص بالعين بل انما فهموا ذلك من اللام الذي يستغرق فيه
مع الاضافة الى الماء فان من الصيغة يفيد الحصر بدليل الاغتسال حيث يقال فيما يحصر ولا يقال فيما لا
يحصر فيقال السقف من الحديد ولا يقال الخاتم من الحديد والحصر يقتضي نفي ثبوت الحكم في غير المحصور وما جاء
في بعض الروايات لا ماء الا من الماء وفي بعضها انما الماء من الماء فمما يؤكد ذلك لما انعقد الاجماع على
وجوب الاغتسال من الحيض والنفاس [illegible] الحصر فيما وراء ذلك فيما يتعلق بالمني وصار معناه وجوب
جميع الاغتسالات التي يتعلق بالماء الشهوة منحصر في المني وهذا معنى قوله عم وعندنا يتوكد ذلك
فيما يتعلق بعين الماء اي في وجوب الغسل الذي يتعلق بالماء الشهوة [illegible] الماء من ثبت
عيانا ومن دلالة وفائدته ان يحصل المستنبط لنيل الدرجة [illegible] ان لا يجب
الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء اجاب عنه بان الغسل لا يجب [illegible] الا بالماء لكن ثبت من عيانا
ومرة وطورا دلالة بالتقاء [illegible] الا ان هذا الامر خفي فادير الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء
الختانين كما ادير الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر وقولهم لو لم يوجب لكن لم يظهر

للمستقرئ فان قيل لا يلزم لجواز ان يكون الغرض تعظيم المذكور واظهار شرفه على غيره كما في قوله تعالى منها اربعة حرم
فلا تظلموا فيهن انفسكم او يكون المسمى اظهر واسبق الى اللسان كقوله عم من اعتق شركا له من العبد فان العبد
اسبق الى اللسان من الامة او يقول قال بعض المحققين ان سائر المستنبطين في علة النص يستوي الحكم في غير المنصوص
لينالوا درجة المجتهدين وثوابهم فذلك لحصول الثواب ورد النص على ما قيل ولا للتحكم لان هذا لا يصلح ان يكون
مانعا للمجتهد عن تعدية الحكم ومعرض الخطاء والاعراض عن النص المنصوص من ذلك لانا نقول الخطاء في
الاجتهاد والثواب لازم له اما على قول من يقول كل مجتهد مصيب فظاهر واما على قول المخطئة فلانهم قالوا كل
مجتهد مصيب في العمل بالاجتهاد وعلى الاصح ان الثواب لازم على انه معارض بجواز التعبد بالقياس الحاصل
له الرسول كان قادرا على التنصيص على الاحكام كلها واعترض على اصل المسئلة بان هذا انه استدلوا
على رؤية الله تعالى بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون لان الكفار خصوا بالحجب فلا يكون المؤمنون محجوبين جوازه
وهذا عمل بمفهوم اللقب واجاب عنه العلامة النسفي بان التخصيص يستدعي الدلالة على نفي ما عداه عندنا وحينئذ
اما دل لا وجه له في اصل التخصيص فلا استدلال بهذه الآية من حيث كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة
بخلافه والا لا يكون الحجب خاصا بالكفار وعقوبة لهم بسبب استواء الفريقين في الحجب ح فلا يصح قول العلماء المخصص
في الروايات يوجب نفي الحكم عما عدا المذكور كما قال صاحب الهداية في قوله في الكتاب جاز الوضوء من الحياض
الاحواض انه لا يه بسبب موضع الوقوع وهذا الغسل حيث يعلم انه لو لم يكن يصيغ له كان التخصيص
فائدة لان الكلام مما اذا لم يدرك فائدة تذكر يحمله وكلام الرسول عم فانه اوتي جوامع الكلم فلعله قصد
فائدة لم ندركها الا ترى ان الخلف قد تستفيد من كلامه احكاما وفوائد لم يطلع عليها السلف بخلاف
امر الدعاوي فانه قلما يطلع النفاة ورثته   ومنها ما قال الشافعي ان الحكم متى علق بشرط او اضيف
الى مسمى بوصف خاص او جزء لكن نفي الحكم عند عدم ذلك الشرط او الوصف ولذا لم يجوز نكاح الامة عند
فوات الشرط او الوصف المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت
ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اي من الوصف الثاني ما قال الشافعي ان الحكم متى علق بشرط او اضيف
اي رتب على مسمى موصوف بوصف خاص من اوجه لكن نفي الحكم عند عدم الشرط او الوصف وقيد الوصف الوصف
بان هي لعراف من العام وهو ما يكمل جميع افراد الموصوف كقوله عم في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف
رطوبة الكبد يعم جميع الحيوانات والوصف اي من بعضه كقوله عم في الغنم السائمة زكوة فان

وصف السوم يوجد في بعض افراد الغنم دون البعض وفي هذه المسئلة انه لا خلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده ان لم يوجد سبب آخر
ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق وعنده وعند جميع القائلين بالمفهوم ثابت بالتعليق
مضاف الى عدم الشرط وسموا هذا مفهوم الشرط وكذا قالوا ان تعليق الحكم المضاف الى وصف كما يدل على وجوده عند وجود ذلك الوصف
على وجود الحكم يدل على انتفائه عند عدم ذلك الوصف وسموه مفهوم الصفة والدال على عدم الشرط او الوصف عند عدم
الحكم لم يجوز الشافعي نكاح الامة عند فوات الوصف وهو الايمان او الشرط وهو عدم طول الحرة المذكورين في قوله تعالى
ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة اي لا يصلح مهر نكاح
الحرة او لم يملك ذلك ليكون لا يجد الحرة فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اي فلينكح مملوكة من الاماء المسلمات والفتى
والفتاة الشاب والشابة وسمي العبد والامة فتى وفتاة وان كانا كبيرين لانهما لا يوقران توقير الكبار ولوقهما
فالله تعالى علق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة ووصف الفتاة بالمؤمنات الى حيث لك عدم الجواز عند عدم الشرط
او الوصف فلا يجوز نكاح الامة حين وان كانت مؤمنة عند وجود طول الحرة لفوات الشرط ولا نكاح الامة الكتابية
وان لم يوجد طول الحرة لفوات وصف الايمان ولا يلزم ان مفهوم قوله تعالى والمحصنات من المؤمنات يقتضي ان لا يكون
طول الحرة الكتابية مانعا وقد جعل مانعا حتى لا يجوز نكاح الامة عند طول الحرة الكتابية لانا ذكرنا على اصل البدوي
عنه والتوسل بالعمل بالمفهوم انما يكون اذا لم يعارضه دليل اقوى وقد عارضه هنا اذ صيانة الجزء عن الارقاق والولد
سواء كان الكل واجب ما امكن وقد امكن الصيانة بنكاح الحرة الكتابية مع ان الولد يتبع خير الابوين دينا   وقال
المبتوتة لا تستحق النفقة الا اذا كانت حاملا لانها معلقة بالحمل بالنص والزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لان حرمة الربيبة توصف انها
من نسائكم في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم والمراة لو امتنعت من كلمات اللعان تحد لان درأ الحد عنها مقيد
بقوله تعالى ويدرأ عنها العذاب بانه عطف على قوله لم يجوز ان المعلق بالشرط معدوم لانعدامه قال الشافعي المبتوتة
لا تستحق النفقة على زوجها الا اذا كانت حاملا لان وجوب النفقة معلق بالحمل بقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن
حملهن وتعليق الحكم بالشرط يدل على عدمه عند عدم الشرط عنده وقال ايضا الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لان حرمة الربيبة
بسبب الدخول بامهاتها قيدت بوصف وهو ان يكون من نسائنا بقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم
بهن اوجب ذلك نفي الحرمة عند عدم ذلك الوصف فلا تحرم بنت المزني بها عليه وقال الشافعي ايضا المراة لو امتنعت من كلمات
اللعان بعدما لاعن الزوج تحد وعندنا تحبس حتى تلاعن او تصدق زوجها لان درأ الحد عنها مقيد بكلمات اللعان
في قوله تعالى ويدرأ عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات بالله انه لمن الكاذبين فينتفي الدرء عند عدم القيد وهو

التمسك بالمتوكل بمالاقال وسوانا على انه الحق الوصف بالشرط واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون
السبب ولكن ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك وجوز تعجيل النذر المعلق والتكفير بالمال قبل الحنث لان الوجوب
حاصل بالسبب على اصله ووجوب الاداء متراخ عنه بالشرط والمالي يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب الاداء اما البدني فلا
يحتمل الفصل فلا يتاخر الفصل بين الوجوب واما قوله اقصر درجات الوصف اذا كان مؤثرا ان يكون علة للحكم ولا اثر
للعلة في النفي فلا حاجة واشتراط التسوم بقوله عم لشمل العوامل الحديث اي هذا الخلاف مبني على ان الشافعي الحق
الوصف بالشرط في ان الحكم كما يتعلق بالشرط يتعلق بالوصف بمعنى انه لولا الوصف ينتفي الحكم مطلقا كما انه لولا الشرط لانتفى الحكم
في الحال اعلم ان مسئلة معدومة لا نزاع فيه فان الرجل لو قال لامراته ان دخلت الدار وانت مريضة فانت طالق يصير الطلاق معلقا
بالمرض كما يصير معلقا بالدخول واما النزاع في المعدومة العامة وهي قوله واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب
وملخص هذا الكلام ان يقول هنا خمس مقدمات فالشافعي معه لا نزاع فيها والثلاث منها فيها النزاع عند الشافعي من
منع الثلاث التي فيها النزاع مستقر عند من واحد منها مما بأنه لا حاصل ولا حد للوصف ملحق بالشرط وان الحكم في
زمان صدور اللفظ سبب لكن الحلال في السرط ما فاذا تمسك بقول علم عند مالك منع السبب وعند الشافعي في منع
الحكم على معنى انه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال لكنه لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق بعد الوجود واما يؤثر في حكمه بمنعه من
الثبوت قبل ان التعليق في منع الحكم دون السبب بمعنى له الاصل في الذي هو شرط الخيار في البيع والاجارة فانه لو قال لامراته
انت طالق غدا ينعقد السبب ويتراخى الحكم الى الغد وبطل التعليق الحسي فان تعليق العبد بلا يؤثر الا بعقله الا في منع
السقوط بالاعدام بل يؤثر في حكمه وهو السقوط الى الارض في الوصف فكان ملحق بالشرط كان اثره في منع الحكم ايضا
دون السبب كالشرط ويتفرع من الاصلان ما تمنع المقدمة اصله وفي زمان صدور اللفظ سبب عند ما سبق زمان
الشرط لا انعدام السبب ويصح زمان التعليق بمعنى السبب ويتفرع منه لا اصل وفي كيفية عمل الشرط ايضا
انه هل يوجد العدم عند العدم ام لا فعندنا لا يوجبه لكن اللفظ لم ينعقد سببا لوجود التعليق فكان العدم عند عدم الشرط
لانعدام سببه لا لمانع مع وجود سببه وعند الشافعي انعقد سببا فقد وجد ما هو الموجب لثبوت الحكم والمانع منه الحكم
بعد وجوب سببه لوجود التعليق فكان العدم عند انعدام الشرط مضافا الى التعليق كما ان الحكم عند وجود الشرط يكون
مضافا اليه ولذلك ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق وكلما تزوجت امراة فهي طالق
او قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال العبد الغير ان اشتريتك فانت حر لان الحل القابل للحكم مشروط زمان صدور اللفظ
سببا والقابلية في منع التصرفات بالملك فيلغو بدونه كما لو قال لاجنبية انت طالق والعبد الغير انت حر فجعل سببا

التعليقات باطلة عنه لان تعليق الطلاق والعتاق يصح حالة وجوح سببه الشروط في الملك وجوز تعجيل النذر المعلق بان قال
ان شفى الله مريضي فعلي درهم لوجود السبب وان تاخر الشرط وجوز التكفير بالمال قبل الحنث بان اعتق رقبة او اطعم
عشرة مساكين لان السبب هو اليمين عنده ولهذا اضيف الكفارة اليه فقيل كفارة اليمين والحنث شرط يتعلق به وجوب
الاداء ويصح هذا فيما اذا وجد الى فعله كذا فعل كفارة يمين واذا كان كذلك يكون هذا اداء بعد سبب الوجوب فيصح
وان كان قبل وجوب الاداء كالتكفير بعد الجرح والتعجيل الزكوة قبل حولان الحول وتعجيل الدين المؤجل ثم لما
ورد الاشكال على الشافعي رحمه الله بانه على قود كلامه هذا ينبغي ان يجوز التكفير بالصوم ايضا قبل الحنث فقال
في الانفصال عنه المالي يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان المالي هو الفعل فيتولى لجاز ان يتصف المال بالوجوب
وان لم يثبت وجوب ادائه لان المال هو الفعل فيتولى لجاز ان يتصف المال بالوجوب ولم يثبت وجوب الاداء الا ترى ان الثمن
يجب في ذمة المشتري بنفس البيع ولا يجب الاداء واما البدني فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان الفعل عين ادائه
فلو ثبت وجوبه ثبت وجوب ادائه فلما تأخر وجوب ادائه الى ما بعد الحنث بالاجماع تأخر نفس الوجوب ايضا ضرورة اتحادهما
فالكفارة قبل الحنث في تلك الصورة يقع قبل نفس الوجوب فلهذا لم يجز واما قوله اي الشافعي رحمه الله بقوله اقصى
درجات الوصف اذا كان مؤثرا ان يكون علة الحكم ولا حلاف ان العلة يوجب الحكم عند وجودها ولا يوجب العدم عند عدمها
لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى فلا يلزم من عدم العلة المعينة من حيث هي هي عدم الحكم على ما ياتي في باب القياس
ان شاء الله تعالى ولا يلزم علينا اشتراط السوم بقوله عم في خمس من الابل السائمة حتى لم يجب الزكوة في
العوامل عندنا ايضا لان عدم الوجوب في العوامل لم يثبت بذلك الحديث بل بقوله عم ليس في العوامل والحوامل صدقة
ولا يلزم امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة فادعى المولى نسب الاكبر لا يثبت نسب من بعده فلولا نفيه بتخصيصه
لثبت لانهما ولدا ام ولد اي لا يلزم علينا ما ذكرنا لكن التخصيص بالوصف لا يدل على النفي ما ذكر في نوادر المبسوط انه
ولدت امة ولادة في بطون مختلفة بان كان بين الولدين ستة اشهر فصاعدا فادعى المولى الاكبر والذي لم يثبت نسب
الاخرين ولولا ان التخصيص بالوصف يوجب النفي لثبت نسبهما كما قال زفر لان بثبوت نسب الاكبر صارت ام ولد من
وقت العلوق وبما قد ولدا على فراشه وتثبت نسب ولد ام الولد من غير دعوة الا ان ينفيه ولم يوجد
ولا يقول التخصيص لا نسلم له وانا نفي ارض كما لم نعمل بقولهم بالتخصيص عندنا لان ذلك ليس بالتخصيص
وصف الاكبر به بل لانه لم يثبت نسبهما ايضا اذا قال للاكبر هذا ابني مع ان التنصيص بالاسم لا يوجب التخصيص
لكن الاقرار بالنسب عند ظهوره واجب فما سكوته عنهما نفي شرعا حملا لامره على الصلاح عطف على قوله

اما ان لا يلزم انتفاء ما ذكر في الشهود اذا قال شهود الميراث لا نعلم له وارثا آخر في ارض كذا لم يقبل شهادتهم عند ابي يوسف
ومحمد لان تخصيص النفي في ارض كذا يكون اثباتا في غيرها وقوله لان ذلك اشارة الى الجواب عن المسئلة الاولى يعني ان كونه نعتا
للاخوين ليس للتخصيص بوصف الاكبرية بل لانه لا يثبت شيئا آخر اذا اشار الى الاكبر وما يستلزم التخصيص بالاسم
العلم لا يوجب التخصيص كما سبق ولكن انما لا يثبت النسب لان التخصيص بوصف سكوت في ما وراءه عن بيان السكوت في موضع الحاجة
الى البيان بيان ان حكم المسكوت عنه خلاف حكم المنطوق لانه لو لم يكن كذلك لما حل السكوت عن بيانه مع وقوع الحاجة
اليه لكن الاقرار بالنسب عند ظهور كونه مخلوقا من مائه واجب شرعا فكان سكوته عن دعوى نسب الاخوين عند لزوم
البيان لو كان النسب ثابتا نفيا مرادا حملا لامر على الصلاح بدلالة حال المسلم فصار نفيا بيانا لا للغرض لا تخصيص
الاكبر بالدعوى او نقول انما انتفى نسب الاخرين لان الدعوى شرط الثبوت نسبهما ولم يوجد لانه لا حاجة الى البيان فانها
صارت مسبوقة بسبب الاكبر ام والده فصفة نسب الاخوين بلا دعوى لانا نقول انما يكون كذلك ان لو كانت دعوى الاكبر قبل
ولادة الاخرين وفي مسئلتنا دعوى الاكبر صادفت بعد ولادة الاخوين فلا يكون الا ضرا لان ولد ام الولد انما يعد ولد
الامة يحتاج الثبوت نسبهما الى الدعوى فان قلت لما ثبت نسب الاكبر ظهر انها كانت فراشا له من وقت الولادة فيكون
ولادة الولدين على فراشه فلا يلزم ذلك بعد دعوى ذكر في المبسوط لان الفراش انما يثبت من وقت الدعوى وكان انتفاء الولدين
الاخرين قبل ظهور الفراش فيهما فلا يثبت نسبهما الا بالدعوى   وتخصيص الشهود توريث شبهة اي رد الشهادة و
لا يصح اثبات الحكم وعذر اي في انه سكوت في غير موضع الحاجة لعدم الحاجة الى بيان المكان ويحتمل انه للاحتراز عن المجازفة
اشارة الى الجواب عن المسئلة الثانية ويقول ان التخصيص ان لم يوجب الحكم في ما عداه فلا اقل من ان يورث شبهة وتهمة لان
تخصيص الشهود مكانا ايهام انهم يعلمون له وارثا في غير ذلك المكان وتحرزوا بهذا التخصيص عن الكذب فيورث
تهمة والشهادة ترد بالتهمة وعذر اي في قبول الشهادة لان سكوتهم عن سائر المواضع سكوت في غير موضع الحاجة الى
البيان لان ذكر المكان ليس بواجب ثم لو سكتوا عنه واكتفوا بقولهم لا نعلم له وارثا آخر تقبل شهادتهم اتفاقا
والسكوت في غير موضع الحاجة ليس ببيان الا ترى انه لو شهد انه غصب منه عبدا او شهد لفلان انه غصب عبدا اسمه
سالم قبلت شهادتهم لان منع الزيادة والسكوت عنه سواء فعلم ان ذكر المكان يحتمل ان يكون للاحتراز عن المجازفة ايضا
تحصيلا لذلك الموضع دون سائر المواضع ويحتمل ان يكون للمبالغة في نفي وارث آخر يعني لا نعلم له وارثا آخر في ارض كذا
مع انه موضع نشأته ومجمع اقربائه فاحرى ان لا يكون له وارث آخر في موضع آخر فلما عارض هذا الاحتمال الاول ذلك
الاحتمال لا يمكن التهمة في شهادتهم فتقبل   ولو كان الوصف شرطا فالشرط داخل على السبب دون

حكمه لمنعه من اتصاله بالمحل وبدون الوصول الى المحل لا ينعقد سببا كالترس لا يمنع اتصال السهم بالمرمي اليه مع سببيته فلان
المضاف الى زمان لان الاجل لا يمنع الاتصال بالمحل كما في اجل الدين فكان سببا يعني لو كان الوصف في معنى الشرط وملحقا
به فعدمه لا يدل على العدم ايضا لان عدم الشرط لا يدل على عدم الحكم فكذا عدم الوصف الملحق به فلذلك الشرط
داخل على السبب لا على حكمه فصار لانه هو المذكور دون حكمه لان التعليق بيان عن انتفاء الحكم عند عدم الشرط لا
مطلق يسكت عن الشيء: الطلاق في عدم وجود الشرط لا في الاثبات ان اهل اللغة اتفقوا على ان الجزاء معلق
بالشرط واذا كان داخلا على السبب يمنعه من اتصاله بالمحل وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا كالمرمي فان نفسه ليس بعلة
ولكنه يعرض لان يصير علة اذا اتصل السهم بالمحل واذا حال بينه وبين المرمي اليه الترس منع الرمي عن انعقاده علة للقتل لانه
منع القتل بعد وجود سببه فكذا التعليق بالشرط الشرعيات وهذا لان اعتبار التصرف في الشرع بثلثة اشياء الاهلية
والمحل واتصال التصرف بالمحل كما ان انعدام المجموع بانعدام الاهلية او المحلية لا ينعقد سببا كبيع الحر والبيع من المجنون
فكذا بانعدام الاتصال واذا كان الشرط مانعا من انعقاد السببية لا يكون الشرط موجبا عدم الحكم عند عدمه بناء على العدم الاصلي
كما كان قبل التعليق ولا يكون الطلاق سببا زمان وجود التعليق بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فان قيل اذا قال العاقل
لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم جن فدخلت الدار يطلق فلما انما يصير ذلك الكلام المعلق تنجيزا عند وجود الشرط
فلو كان الكلام كان صادرا منه والتنجيز من المجنون لا يصح لعدم اعتبار كلامه شرعا فلا يعمل عمله وهذا خلاف الاضافة
الى زمان كقوله انت طالق غدا لان الاضافة استعملت في ذكر الزمان لا يعني الى ... فذكر الزمان لا ينافي الحكم والسبب الا
لان انه لو قال انت طالق الساعة يثبت الحكم والسبب جميعا فانما يمنع ما يمتنع بالاضافة بعضه الى آخر الى ذلك الزمان
فكان مانعا من وجه دون وجه فجعلنا يكونه مانعا للحكم دون السبب عملا بالشبهين وصار كما في اجل الدين فانه لا يمنع وصول
السبب بالمحل لان سبب الوجوب العقد ومحل الدين الذمة والاجل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا ثبوت الملك في المبيع وانما
يؤخر المطالبة ولذلك لا يمنع الاجل تعجيل حلال والتعليق فانه للمنع واستحال ان يكون مع المانع سببا   واللف
الجزاء في اليمين بالله ونحوه لم يجد الا بعد انعقاد يمينه كفارة اليمين بالحنث ويستحيل ان يقال في شيء انه سبب الحكم لا يثبت ذلك
الحكم الا بعد انتقاضه ولهذا قلنا المعلق بالشرط ليس بسبب في الحال لان الجزاء باليمين ونحو كالطلاق والعتاق ونحوهما
لا يجد الا بعد انعقاد بركة اليمين وعقدها بالحنث اتفاقا ويستحيل ان يقال في شيء انه سبب الحكم لا سبب ذلك الحكم الا بعد
انتقاضه لان اوصاف السبب انه يعقد بعدي عند وجود المسبب يعرفنا انه تعرض ان يصير سببا عند وجود
الشرط لا ان يكون سببا في الحال   ولهذا لو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث ما لم يوجد الشرط

وهذا لانه وضع الشرط في البيع لان الخيار داخل على الحكم دون السبب ولهذا لو حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث اي
لان المعلق بالشرط سبب حال التعليق لو حلف لا يطلق بان قال والله لا اطلق امراتي ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق
لا يحنث في اليمين الاولى قبل وجود الشرط في اليمين الثانية اي قال ابو يوسف انه طالق لما لم ينعقد سببا لم يوجد شرط الحنث
وهو التطليق في اليمين الاولى فيكون هذا السبب لانه ما هو مجمع عليه في الزامه به على الخصم وهذا ان دخول الشرط في الطلاق
والعتاق واخواتهما بخلاف دخول الشرط في البيع حيث جعل الشرط بالخيار داخلا على الحكم دون السبب وهو البيع بدلالة
الاجماع فان من حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث ولولا انه سبب في الحال لما حنث والمعنى فيه ان البيع من قبيل الاثباتات
فلا يحتمل الخطر لانه يؤدي الى القمار والذي هو حرام وان جعل متعلقا بشرط خطر باطل وكان القياس ان لا يجوز البيع مع
شرط الخيار كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوز ذلك بقوله لمن لا خير له في المعاملات كيلا يغبن فكان
نظير الكل المستثنى فكان مخصصا بقدر الضرورة والضرورة تندفع بجعله داخلا على الحكم دون السبب فلو دخل على السبب
يكون داخلا على السبب والحكم جميعا فلا يحتمل على الحكم فقط استحكم دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل التعليق
بالشرط لانهما من قبيل الاسقاطات والاضرار فدخل التعليق على السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب وله مانع من دخوله في
السبب فيدخل عليه   واذا ثبت ان التعليق تصرف في السبب باعدامه الى زمان وجود الشرط لا في احكامه استغنينا
عن اقامة الدليل على احكامه فيصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك وكذا الحكم في اخواته ويبطل التكفير بالمال قبل الحنث وفرقه
بين المالي والبدني ساقط لان حق الله تعالى في المالي فعل الاداء والمال آلته وانما يقصد عين المال في حقوق العباد وله
يلزم الشافعي انا لا ندعي ان التعليق يوجب الحكم عند عدم الشرط بل لا تعرض له حال عدم الشرط والحكم فيه باق على الاصل
والاصل فيه عدم الجواز لانا لو خلينا ومجرد عقلنا لحكمنا بان الدليل المغبر لا يقوم مقام الماء المطهر واذا ثبت
ان التعليق تصرف في السبب باعدامه قصدا الى زمان وجود الشرط لا في احكام السبب قصدا كما قال الشافعي استغنينا
عن اقامة الدليل على احكام التعليق لكونها متفرعة على هذا الاصل فيصح تعليق الطلاق والعتاق ونحوهما بالملك لان التعليق
قبل وجود الشرط يمين ومحل الالزام بالنفس الذمة وهي موجودة في الحال واما الملك في المحل فانما يشترط لايجاب الطلاق
والعتاق وهذا الكلام ليس ايجابا في الحال فلا يشترط الملك في الحال ويبطل التكفير بالمال قبل الحنث عندنا لانها
انما يثبت سببا في الحال والاداء قبل السبب لا يجوز اجماعا كما لا يجوز قبل اليمين وفرقه بين المالي والبدني ساقط
اعتبار ان الواجب فيه هو على العبد هو الفعل في جميع العبادات لحصول الابتلاء وانما المال في هذا آلة كالبدن
بها الواجب فكما ان الاداء في البدني المعلق بالشرط لا يجوز قبل وجود الشرط فكذا في المالي بخلاف حقوق العباد

فان الواحد

فان الواجب للعبد مال لا فعل لان المقصود ما ينتفع به العبد بجلب نفع او دفع ضرر وذلك بالمال دون الفعل ولهذا لو ظفر الغريم
بجنس حقه فاستوفى يتم الاستيفاء وان لم يوجد من المديون فعل وكذا لو تبرع انسان باداء دينه يسقط من ذمته لا يقال لو كان الفعل
هو المقصود لم يتأد الزكاة بالنائب كالصلوة لانا نقول المقصود هو حصول المشقة بقطع طائفة من المال وذلك يحصل بالنائب
على ان الانابة فعل منه فاكتفى به في حصول المقصود بخلاف الصلوة فان المقصود منها هو اتعاب البدن بالقيام بالخدمة وذلك
لا يحصل بالنائب ولا يلزم علينا ما ذكرنا ان التيمم لا يجوز عند عدم الماء وهذا لان مفهوم الشرط لانا لا ندعي ان
التعليق يوجب الحكم عند عدم الشرط بل ندعي انه لا تعرض له حال عدم الشرط والحكم فيه باق على الاصل والاصل فيه عدم
الجواز لانه لو خلينا ومجرد عقولنا لحكمنا بان التراب المغبر لا يقوم مقام الماء المطهر بل عرفنا بالنص كونه مطهرا حال
عدم الماء فيقتصر الحكم عليه   ومنها ما قال الشافعي ان المطلق محمول على المقيد لان الناطق اولى من الساكت ولهذا النص
المطلق من الصوم حمل على المقيد به والمطلق من نصوص الشهادة محمول على المقيد بالعدالة منها وكذا نصوص الزنا في المتعة
والعوالي محمول على المقيد بالتتابع في جزاء الصيد وكذا اذا كان في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات لانها
جنس واحد وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة بعد ان يكونا حكمين لامكان العمل بهما والنبي يعمل
كل نص على حاله وصح له قال الله تعالى لا تسألوا عن اشياء على ان العمل بالاطلاق واجب والله اشار ابن عباس رضي الله عنهما
ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين فان الامر قبله التي ظاهر منها في خلال الصوم ليلا عامدا او نهارا ناسيا
انه يستأنف ولو قربها في خلال الاطعام لم يستأنف لان شرط الاخلاء عن المسيس مشروع في العدم على المسيس
وذلك منصوص عليه في الاعتاق والصيام دون الاطعام وكذا يجوز التيمم بالتراب المقيد من قوله عليه السلام التراب طهور
المسلم وبكل ما كان من جنس الارض بالمطلق منه في قوله جعلت لي الارض مسجدا وطهورا الا ان الماء وهو المعترض
للارادة في الصفات يحمل على المقيد بعينه من الصفات سواء وردا في سبب واحد او حكم او حكمين في حادثة واحدة لان
المطلق ساكت عن التعرض لذكر الوصف والمقيد ناطق به فحكم فيه وانما الحمل المحتمل على الحكم ويرجح الناطق
على الساكت عند التعارض ولهذا حمل النص المطلق في الصوم وهو قوله في كفارة اليمين على المقيد به وهو قوله
في كفارة الظهار وكذا حمل نصوص الشهادة المطلقة عن قيد العدالة وهو قوله واستشهدوا واذا
تبايعتم واستشهدوا شهيدين من رجالكم على المقيد بها وهو قوله واشهدوا ذوي عدل منكم مع انهما في حادثتين وكذا
نصوص الزنا في المتعة والعوالي وهو قوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي حمل على المقيد بالتتابع في جزاء
الصيد وهو قوله هديا بالغ الكعبة هذا اذا كان المطلق والمقيد واردين في حادثة واحدة وكذا اذا وردا في حادثتين

عدنا به

مثل كفارة القتل فان الرقبة فيه مقيدة بوصف الايمان فما وجه عدم الجواز عند عدمه متعدٍّ هذا الحكم الى سائر الكفارات لانها
جنس واحد له كل واحد منهما بحد بمن يكفر وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد اذا وردا في الحكم في حادثتين اصلا لا في
حكمين ولا في حكم واحد ولا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين في حادثة واحدة في حكم واحد يحمل بالاتفاق وذلك لان
الاطلاق امر مقصود لانه ينبئ عن التوسعة على المكلف كما ان التقييد امر مقصود ينبئ عن التضييق فمهما امكن العمل بهما
لا يجوز ابطال احدهما بالآخر اما الامكان في حادثتين فظاهر واما في حادثة واحدة فلجواز ان يكون التوسعة مقصود الشارع
في حكم حادثة والتضييق مقصوده في حكم آخر في تلك الحادثة كالصوم والاطعام في كفارة الظهار فلا يجوز ابطال احدهما بالآخر
قال الله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فيه تنبيه على ان العمل بالمطلق واجب لان الله تعالى نهى عن السؤال عن المسكوت عنه
والوصف في المطلق مسكوت عنه فكان في الرجوع الى المقيد مع امكان العمل بالمطلق اقدام على هذا النهي والى هذا المعنى اشار
ابن عباس حيث قال ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله اي اتركوه على ابهامه فان له مستقصا شئوم والمطلق
جنبهم بالشيء المعيد فلا يحمل عليه ثم بين النص مثالا لبقاء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده في حادثة واحدة
بعد ان يكونا حكمين فقال قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله في الظاهر منها اي خلال الصوم ليلا عامدا او نهارا ناسيا
انه يستأنف الصوم خلافا لابي يوسف والشافعي لان شرط الاخلاء عن المسيس منصوص في شرط الصوم عليه ولذلك التقدم
منصوص عليه في الاعتاق والاطعام بقوله جل ذكره فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا
دون الاطعام حيث لم يذكر فيه الا قوله فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولما لم يشترط التقدم على المسيس فيه لم
يشترط الاخلاء عنه ولا يلزم الاعتاق واما في المسيس فيحل الاطعام عند ما حله فاما الكل بجوازه لم يعد على التجدد
والصيام يتعلقان بعدم المسيس فالنهي لما لم يكن لمعنى في عين المنهي عنه لا يعصي العسل ثم قوله ليلا عامدا ليس
بقيد لكل العمد والنسيان سواء نص عليه في شرح الطحاوي اما قوله نهارا ناسيا احترازا عن العمد فانه اذا افطر
بالنهار عامدا فسد صومه وانقطع التتابع ووجب عليه الاستئناف بالاتفاق وكذا الحكم الثبت بالمقيد من الخبر في قوله
عليه السلام التراب طهور المسلم ولكل ما كان من جنس الارض كالجص والنورة والزرنيخ خلافا للشافعي وابي يوسف واحمد رحمهم
الله بالمطلق منه في قوله جعلت لي الارض مسجدا وطهورا فالارض اسم وانما لا يكون التراب مطهرا الا انه لا يكون غير مطهرا
الا انه ليس التراب مثل المقيد الاصطلاحي وانما اراد به الخصوص من العموم   وقيد الاسامة لا يوجب نفيا عندنا
لكن السنة المعروفة اوجبت نسخ الاطلاق وكذا قيد العدالة لا يوجب النفي لكن نفي الامر بالتثبت في نبأ الفاسق
يوجبه واشتراط التبليغ في الهدايا بقوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق او بنص اسم الهدي وقيد التتابع في

كفارة

كفارة القتل والظهار لم يوجب نفيا في كفارة اليمين بل يثبت زيادة على المطلق بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه لم يجمع بين
قراءته وقراءة غيره لتجوز كل مرسل لانهما وردا في الحكم وانه في وصول لا يقبل وصفين متضادين فهلا يجوز على ما في
السبب يجري كل واحد منهما على سننه كما قلنا في صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر بالنص المطلق وعن العبد المسلم
بالنص المقيد بالاسلام لانه لا مزاحمة في الاسباب فيجب الجمع بينهما لو كان في الجوامع الصورة التي طول الشافعي حمل المطلق فيها
محمول على المقيد وتعريف اما لانه ليس اشتراط الاسامة في نصب الزكوات من حمل المطلق بل انما يثبت بالحديث المعروف
وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة وكذا قيد العدالة في قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم لا يوجب نفي
قبول شهادة الفاسق بل يوجب التوقف والتثبت في خبر الفاسق الثابت بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وكذا اشتراط
التبليغ في الهدايا انما ثبت بقوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق او بان اسم الهدي فانه اسم لما يهدى الى الحرم فان قيل
انتم قيدتم الصوم بالتتابع في كفارة اليمين حملا له على كفارة القتل والظهار وهذا مناف لمذهبكم قلنا لا بل التقييد فيها
ثبت لا بالحمل بل بنص زيادة على المطلق بقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات فاجتمع المطلق والمقيد في حكم واحد في
حادثة واحدة وعنده يحمل المطلق على المقيد اجماعا لان الحكم الواحد لا يقبل وصفين متضادين بان يكون متتابعا وغير متتابع
ولا يلزم عليه قضاء رمضان لان رواية ابي لم يشتهر والزيادة بخبر الواحد لا يجوز بخلاف قراءة ابن مسعود رضي الله عنه
فانها قد اشتهرت فجاز الزيادة بها بخلاف ما اذا دخل الاطلاق والتقييد في السبب حيث يجري كل واحد منهما على سننه كما قلنا
في صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر بالنص المطلق وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وعن العبد المسلم بالنص
المقيد بالاسلام وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لانه لا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء واحد اسباب
متعددة فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل واحد منهما على حدة   وهو نظير ما سبق ان التعليق بالشرط لا يوجب
النفي فصار الحكم الواحد معلقا ومرسلا لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا فاما قبل وجوده كان محتملا
للوجود بطريقين والشافعي لم يحمل صوم كفارة اليمين على الظهار والقتل وهذا منه تناقض ولا يقال الاصل معارض
لانه مقيد بالتتابع ومنه مقيد بالتفرق في صوم المتعة فسقط اعتباره لانا نقول صوم المتعة ليس كفارة بل هو
نسك لم له اراقة الدم الذي كان الصوم خلفا عنه على ان الصوم في ايام النحر لا يجوز لانه لم يشرع لا لان التفريق
واجب الا ترى انه اضيف الى وقت كله اذا امكن كالظهر قبل الزوال ان العمل بالمطلق والمقيد الواردين في السبب
وعدم حمل احدهما على الآخر نظير ما سبق ان تعليق الحكم بالشرط لما لم يوجب النفي عند عدمه جاز ان يكون الحكم الواحد
قبل وجوده معلقا بالشرط ومرسلا اي مطلقا عنه لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا اي ممتنع

ان تعلق الحكم الواحد بالارسال والتقييد معا كالملك يثبت ان بيعت بالبيع والهبة واما العدم لا يحمل فيحمل التعليق كان محتملا
للوجود بالارسال والتقييد كما ان الملك قبل ثبوته يحتمل ان يثبت بالبيع والهبة وبعد التعليق لم يتبدل العدم
في مسألة لا يؤثر في البيع فبقي محتملا للوجود بطريقين كما كان واذا ثبت في الارسال والتقييد في الاطلاق و
والتقييد ايضا لان الحكم الواحد قبل وجوده يجوز ان يثبت بسبب مقيد ويحتمل ان يثبت بسبب مطلق على البدل وان
امتنع ثبوته بهما معا فلذلك لم يحمل والشافعي لم يحمل المطلق الوارد في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع في
صوم كفارة الظهار والقتل وان وردا في حادثة وهذا يدل منه لا اصل لان حمل المطلق على المقيد
اذا كان المقيد نوعا واحدا اما اذا كان نوعين فلا للتعارض فبقي كذلك لان صوم كفارة الظهار والقتل
مقيد بالتتابع وصوم المتعة مقيد بالتفريق وان كان كفارة لانه بدل على البدل الذي هو دم جنايته والبدل له
حكم المبدل منه فلا يمكن حمله على احدهما اولى من الاخر فبقي على اطلاقه لانا نقول لا نم ان صوم المتعة كفارة بل هو
نسك محض بمنزلة الهدي الذي صار الصوم خلفا عنه ولهذا يأكل المتصدق منه عندنا بالسنة ولذلك لم
يجز صوم السبعة في ايام النحر لانه لم يشرع الا ان التصدق واحد الا انه اضيف هذا الصوم الى وقت الحج
لكنه اذا فات لا يكون واجبا قبل مجيء وقته كالظهر لا يجب قبل الزوال   ومنها ما قال بعضهم ان العام يخص بسببه
وهذا على اربعة اوجه احدها ان الحكم ينقل مع سببه ويخرج مخرج الجزاء كما روي انه سها فسجد وزنى ماعز
فرجم وهذا يختص بسببه وما خرج مخرج الجواب ان كان لا يستقل بنفسه كنعم وبلى يختص بما سبق ايضا لانه
لا يستقل بنفسه فيرتبط بما قبله ضرورة وان كان مستقلا بنفسه فان لم يزد على الجواب فكذلك وان زاد على قدر قدر
الجواب كالمدعو الى الغداء والمسؤول عن الاغتسال عن جنابة يقول والله لا اتغدى اليوم او ان اغتسلت الليلة
فعبدي حر كذا فهو موضع الخلاف فعندنا يصير مبتدئا احترازا عن الغاء الزيادة وكذا عامة العمومات نزولها
اسباب خاصة اعلم ان ورود الحكم بعد السبب على اربعة اوجه احدها ان ينقل مع السبب ويخرج مخرج الجزاء
كما روي انه عم سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا يختص بسببه بلا خلاف لان فاء الجزاء تدل على سببية الاول
للثاني وثانيها ما خرج مخرج الجواب للسؤال المذكور سابقا ولا يكون مستقلا بنفسه كنعم وبلى يقول الكان لي عليك
كذا فيقول نعم او اليس لي عليك كذا فيقول بلى فيكون مختصا لان الجواب يتضمن اعادة ما في السؤال قال الله تع
فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم اي وجدنا ما وعدنا ربنا حقا وثالثها ما يكون جوابا ويكون مستقلا
بنفسه ولا يكون زائدا على قدر الجواب كما لو قيل لرجل الا تغتسل الليلة من الجنابة او قيل له تعال تغد

معي فقال ان اغتسلت فعبدي حر او ان تغديت فعبدي حر فكذلك يختص به لان الداعي الى اليمين سؤاله فيتقيد اليمين
بتلك الغداة والجنابة حتى لا يحنث بغيرهما عندنا استحسانا خلافا لزفر والشافعي رحمهما الله الا ان ينوي
الابد فح يحنث بكل غداء وبكل اغتسال ورابعها ان يكون زائدا على قدر الجواب زيادة غير محتاج اليها بان قال والله لا اتغدى
اليوم او ان اغتسلت الليلة فعبدي حر فهو موضع الخلاف فعندنا يصير مبتدئا وهذا معنى قول الفقهاء العبرة لعموم
اللفظ لا لخصوص السبب وعند الشافعي يحمل على الجواب كما لو لم يزد لنا انه لو لم يكن مبتدئا يلزم الغاء الزيادة وايضا
فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة باسباب خاصة وشاع وذاع ذلك بينهم
من غير نكير وقال الشافعي نقل الجواب قد يقع عادة مع الزيادة كما في قصة موسى عم في عصاه الاية وفي قصة عيسى عم
قال سبحانك ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق قلنا سلمنا ان الزيادة على الجواب جائزة لغرض وراء الجواب لكن لا
يكون ذلك من نقل الجواب حتى لو قال ان اغتسلت الليلة من جنابة فقال لم اغتسل من جنابة لا يحنث لانه افصح
به واعاد جميع ما في السؤال صريحا فصارت المسئلة على ثلثة اوجه اما ان يقتصر على قدر الجواب او يزيد عليه ويقتصر عن اعادة
التمام او يأتي بالتمام   ومنها ما قال بعضهم ان القران في النظم يوجب القران في الحكم مثل قول بعضهم في قوله تع
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ان القران يوجب ان لا تجب الزكوة على الصبي كالصلوة لان العطف يقتضي المشاركة
واعتبروا بالجملة الناقصة وهذا فاسد لان الشركة انما تجب في الجملة الناقصة لافتقارها الى ما يتم به فاذا تمت بنفسها
لم تجب الشركة الا فيما تفتقر اليه فلذا اشترك في الحكم عندهم قد يكون بناء على انه يجب ان يكون الطلب باحدهما
عين الطلب بالاخرى كما هو مقتضى ما نحن فيه والمعلم لكل الصبي مخاطب بالصلوة اي ... فلا يكون
مخاطبا بالزكوة ايضا لحكم القران وقد يكون بان يكون الامر الاول للندب فكذا الثاني المعطوف عليه او بالعكس
كما حمل بعضهم قوله عم ملبوسنا على الندب بقرينة المعطوف وهو قوله ... على ... ما لم يتكلم ... والحاصل
ان الجملتين اذا عطف احدهما على الاخرى لا بد من شركة اما في المسند اليه او المسند او قيد من قيودهما كما ذكر
صاحب المفتاح لكن العطف يقتضي ذكر الاول انه لو قال زينب طالق وعمرة تشاركه لانه نعت في المذكور وهو الطلاق في
قال المحقق رحمه الله ان العطف للشركة بين الجملتين فاسد لان الشركة انما تجب اذا عطفت الناقصة لافتقارها الى ما
يتم به وهو الخبر فاذا تم بنفسه بذكر الخبر لم يجب الاشتراك الا فيما يفتقر اليه كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق
وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان هذه الجملة في قوة المفرد في حكم الافتقار معطوفة على الجزاء فيكون
الواو على اصلها وعطف الجملة الاسمية على مثلها بخلاف ما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق حيث

طلقه ضرتها اى الحال لان قوله وضربك طالق وان احتمل العطف على الجزاء لكن اظهار الخبر يرجح العطف على مجموع
الشرطيه لانه لو كان معطوفا على الجزاء لكفى ان يقول وضربك والدليل على ذلك قول الرجل لامرأته ان
دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر ان العتق يتعلق بالشرط لانه فى حق عرض التعليق فاقر حتى اذا انعدم عرض التعليق
فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضربك طالق طلقت ضرتها فى الحال وكذا قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
وان كان تاما ولكنه من حيث انه يصلح جزاء لكونه فى الحكم كالجلد للسفيه الفنى مفتقرا الى الشرط اذ الجزاء لا
بد له منه فجعل ملحقا بالاول والهذا فوض الى الايه فاما قوله تعالى واولئك هم الفاسقون لا يصلح جزاء لان
الجزاء ما يقام على الابتداء بولايه الامام لا الحكايه عن حاله قائمه فكان فى حق الجزاء فى حكم الابتداء اى لاجل
ما ذكرنا فى قوله وعبدى حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا فى قوله وضربك طالق من قيام الدليل
على عدم المشاركه فى الجزاء قلنا فى قوله تعالى ولا تقبلوا وان كان تاما من حيث انه صلح يصلح جزاء للحكم الكلام
كما يصلح الجلد زجرا للسفيه الفنى اللسم لكنه قاصر نظرا الى الشرط اذ الجزاء لا بد له ان يتعلق بشىء وكانت
انشائيه مثل فاجلدوا والمخاطب بها الائمه فجعل ملحقا بالاول اى عطف عليه واما قوله تعالى واولئك جمله
اخباريه لا يصلح جزاء لان الجزاء ما يقام بولايه الامام ابتداء لا ما يكون حكايه عن حال ماضيه قائمه بذلك
الشخص فلا يصلح عطفا على الجزاء بل على الجمل الشرطيه كما فى وضربك طالق وثمرة الخلاف منها يأتى فى باب الاسناد
وفى المسكات الفاسده التمسك بما روى انه عليه السلام قاء فلم يتوضأ لاثبات ان القىء غير ناقض لانه انما
يثبت عدم الوضوء عقيب القىء اذ الفاء للتعقيب لا انه في الراوى فى كون القىء ناقضا وانه لا تعرض لذلك
وكذا قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والراوى فى فساد الماء بموت الذباب وكذا قوله عليه السلام للسائله عن دم الحيض
حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء لعدم جواز استعمال المائع لانه يقتضى وجوب غسل النجس بالماء حال قيامه
على المحل ونحن نقول به واما الخلاف فى حصول الطهارة عند ازالته بالمائع وقوله عليه السلام لا تنتفعوا من الميتة
بشىء لحرمة الانتفاع بشعر الميتة وعظمها لانه يقتضى حرمة الانتفاع بالميتة والراوى فى ان الانتفاع بالشعر لا
بالميتة وقوله عليه السلام فى اربعين شاة شاة لعدم جواز اداء القيمه لانه يقتضى الواجب او التقدير والخلاف فى ان
اداء القيمه هل يخرجه عن العهده اما باثبات ان ما وجب او بدله والحديث لا يتعرض لذلك وقوله تعالى واتموا الحج
والعمرة لله لوجوب العمرة لانه يقتضى وجوب الاتمام وذلك بعد الشروع ونحن به نقول وقوله عليه السلام لا تبيعوا
الدرهم بالدرهمين لاثبات ان الفاسد لا يفيد الملك بعد القبض لانه انما يقتضى حرمة البيع وذلك لا ينفى ترتب

لانه لا يفسد الماء بموت الذباب
لانه ليس له دم سائل

١١٤

الاحكام عليه كالاستيلاد للاب جاريه ابنه وذبح شاة مغصوبه بسكين مغصوب والاصطياد بقوس الغير
والتوضى بالماء المغصوب ووطى الحائض وما سوى ذلك مما لو تاملت وجدت اكثر تمسكات الخصوم ضعيف
لما وقع من بيان الاسد لال الفاسد المبنيه على القواعد الكليه شرع فى بيان بعض الاستدلال الجزئيه الفاسده
فقال التمسك بما روى انه عليه السلام قاء فلم يتوضأ لاثبات ان القىء غير ناقض للوضوء تقييد الكنز كما ذهب اليه الشافعى
فاسد لان المروى انما يثبت عدم الوضوء منه عليه السلام عقيب القىء اذ الفاء للتعقيب وليس ذلك محل النزاع وانما النزاع فى
انه هل يجب بذلك الوضوء عند اراده الصلاه ام لا والمروى لا يتعرض له الا ان يراد ان يقال وكان من عادته
عليه السلام الدوام على الوضوء او قاء فلم يتوضأ حتى صلى لم يكن الاستدلال فاسدا وكذا التمسك بقوله تعالى حرمت عليكم
الميتة لاثبات تنجس الماء بموت الذباب والبق والعقرب والزنبور فيه فاسد لان النص يثبت حرمة تناول الميتة
والنزاع فى فساد الماء بالموت فيه فانى احدهما من الاخر بل وفيه نظر لان الا انه يعارضها ان دل على الحرمة
لا انها تسبق انما الا انها تدل باشارته على فساد الماء بموت الميتة فيه لان الحرمة مما يصلح غذاء او كانت
لا للكرامه تكون آيه النجاسه ولا شك ان الماء يتنجس بوقوع النجاسه فيه وكذا التمسك بقوله عليه السلام
للسائله عن دم الحيض حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء لعدم جواز ازاله النجاسه بالمائع الذى
لا يجوز الوضوء به كما ذهب اليه الشافعى ومالك واسحق وداود ومحمد بن الحسن وزفر رحمهم الله لان النص
يقتضى وجوب غسل النجس بالماء حال قيامه على المحل ونحن نقول به واما الخلاف فى انه لو زال ذلك النجس
بالمائع هل يحصل الطهارة ويسقط غسله بالماء ام لا والحديث لا يتعرض لذلك وكذا التمسك بقوله
عليه السلام لا تنتفعوا من الميتة بشىء لحرمة الانتفاع بشعر الميتة وعظمها كما ذهب اليه الشافعى فى احد
قوليه فاسد لان النص يقتضى حرمة الانتفاع بالميتة ولا نسلم موتهما اذ الموت انما يحل الحى ولا حيوة فيهما
لان الحى لا يتالم بقطعهما اذا لم يتصلا بالعصب واللحم ولكن الشافعى يقول ان حلت الحيوة فيهما
فيكونان ميتة كسائر الاجزاء والا فهى حادثه من البدن فيتبعه فى الطهاره والنجاسه كما يتبعه
فى الجنابه والحدث وكذا التمسك بقوله عليه السلام فى اربعين شاة شاة لعدم جواز القيمه كما ذهب اليه الشافعى
ومالك واحمد فاسد لان النص يقتضى الواجب كما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد ان الواجب هو المنصوص عليه
والقيمه بدله او بيان ان الواجب احدهما لا بعينه ويتعين بالقضاء كما فى خصال الكفارات كما ذهب اليه
ابو حنيفه ويكون ذكر الشاة لتقدير الواجب لا لتعيينه حتى ان الكفن ما كان لا يكون للنص تعرض

لموضع الخلاف فان الخلاف في ان اداء العمرة مثلا بعد صحة الشروع اما بايجاب بعض ما وجد او بدونه وكذا الاستدلال
بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله لمذهب العمرة كما هو مذهب الشافعي فاسد لان النص يقتضي وجوب الاتمام
ولا دلالة في كون الحكم واجبا او تطوعا او احدهما واجب والاخر تطوعا اذ قد يكون مرتبا على الاتمام
والتطوع بعد الشروع وكذا الاستدلال بقوله عم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين على اثبات ان البيع الفاسد
لا يفيد الملك وان اتصل به القبض فاسد لانه انما يقتضي حرمة هذا البيع والنص والحرام لا ينفي
ترتب الاحكام الشرعية عليه كالاستيلاد الاب جارية ابنه فانه حرام مع انه يسقط عنه الحد ويثبت
النسب وكذا الوضوء بماء مغصوب حرام مع انه يجوز الصلوة به وكذا يحل الشاة المغصوبة المذبوحة
بسكين مغصوب ويجوز الاصطياد بقوس مغصوب وجل الى نحو ما يشبه كلها من المسائل فالحاصل
انك لو تاملت وجدت اكثر تمسكات الخصوم خارجة عن قانون التوجيه   باب الحجج الشرعية اعلم
ان اصول الشرع ثلثة الكتاب والسنة واجماع الامة والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول اي الادلة التي
تثبت بها الاحكام الشرعية ثلثة فان قلت ينبغي ان يكون اربعة والرابع العقل فانه وان لم يكن حجة في العمليات فلا شك
انه حجة في الاعتقاديات والشرع يتناولهما فان اصول الشرع اعم من اصول الفقه قلت غرضه بيان الادلة المختصة بشريعة محمد
عم ولا شك ان حجية العقل غير مختصة بها بل هي حجة في جميع الملل والنحل وهذه الثلثة اصول مطلقة لان كل واحد
منها مثبت للحكم ابتداء واما القياس فلما كان اصلا بالنسبة الى الحكم فرعا بالنسبة الى الثلثة الاول والقياس ليس
بمثبت بل هو مظهر قال والاصل الرابع القياس بالمعنى المستنبط من هذه الاصول الثلثة اما نظير القياس المستنبط
من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض
والعلة هي الاذى واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز جص بقفيزين منه على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين منها الثابتة
بقوله عم الحنطة بالحنطة الحديث بعلة القدر والجنس واما المستنبط من الاجماع فكتعدية حرمة المصاهرة من الوطي
الحلال الى الوطي الحرام بعلة الجزئية والبعضية واما الحصر الدليل الشرعي في الاربعة لان الدليل الشرعي اما ان يكون واردا
من جهة الرسول اولا والاول اما ان يكون متلوا وهو الكتاب اولا وهو السنة ويندرج فيها قول الرسول
وفعله وسكوته والثاني وهو الذي لا يكون واردا من جهة الرسول اما ان يكون صادرا ممن لا يجوز عليه الخطاء وهو الاجماع
اولا وهو القياس وفي قول صاحب التحقيق ان الاستدلال بافعال النبي عم والاستدلال بان الناس على الاباحة منظور فيه
فان قلت قد يثبت الحكم بشرائع من قبلنا وبالتعامل وبقول الصحابي فكانت الادلة سبعة قلت شرائع من قبلنا انما تلزمنا

افاقي

اذا قص الله ورسوله بلا انكار فكان الدليل في الحقيقة الكتاب او السنة والتعامل ملحق بالاجماع وقول الصحابي بالسنة
لاحتمال السماع   والحجج الاصل نوعان موجبة للعلم ومجوزة فالموجبة اربعة كتاب الله تعالى والمسموع من في رسول
الله والخبر المتواتر عنه والاجماع واصلها السماع منه صلعم والمجوزة اربعة العام المخصوص والاية المأولة وخبر الواحد
والقياس قال العلامة الامام ابو زيد الموجبة ما اوجب العلم لموجبها قطعا حتى لم يجز خلافه والمجوزة ما يجوز اطلاق اسم
العلم على موجبها وهو علم غالب الراي وان جوزت خلافه والموجبة اربعة كتاب الله وخبر الرسول المسموع عنه والخبر
المروي عنه بالتواتر والاجماع واصلها السماع منه عم اي طريق ذلك كله واحد وهو خبر الرسول لانا لم نعرف كتاب
الله تعالى الا بخبر الرسول والسنة المروية عنه عم بالتواتر كالمسموع من فيه عم والاجماع مستند الى قول الرسول والمجوزة
اربعة العام المخصوص من الكتاب والخبر المتواتر والاية المأولة وخبر الواحد والقياس وفي هذا الحصر بطلان الخبر
المشهور والاجماع الذي نقل الينا بطريق الاحاد من المجوزة فينبغي ان يقول المجوزة ستة لا اربعة لانا لو لم نجعل المشهور من المجوزة
بل من الموجبة لا يستقيم قول من الرأس يلزم بطلان احد الحصرين لانه ان كان من المجوزة ففيها ستة وان كان من الموجبة يلزم
بطلان حصرها في الاربعة ويمكن التفصي عن الحديث المشهور لا عن الاجماع بان يقال انه مندرج في خبر الواحد لان المشهور
احاد الاصل متواتر الفرع فيكون المراد من خبر الواحد ما لا يكون متواترا   اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول
عم المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة حتى لو تمسك بما تفرد به ابن مسعود رضي الله عنه لم تصح لعدم
اعلم ان القرآن مصدر كالقراءة واريد به هنا المقروء فيتناول جميع ما يقرأ من الكتب السماوية وغيرها واخرج بقوله
المنزل عن غير الكتب السماوية وعن الوحي الذي ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما يكون منزلا من حيث النظم وبقوله على
الرسول عن المنزل على غيره من الانبياء لان اللام فيه للعهد وهو رسولنا عم وبقوله المكتوب في المصاحف عن المنزل
الغير المكتوب كالذي نسخت تلاوته وبقي احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله تعالى وعن
الحديث القدسي وبقوله المنقول عنه نقلا متواترا عما اختص بمصحف ابي وغيره مما نقل الينا بطريق الاحاد نحو
فصيام ثلثة ايام متتابعات وبقوله بلا شبهة عما اختص بمثل مصحف ابن مسعود مما نقل عنه او عن غيره بطريق السماع
حتى لو صلى بما تفرد به ابن مسعود رضه لم يجز لفقد شرطه وهو التواتر بلا شبهة وهذا على قول الجصاص فانه جعل
المشهور احد قسمي المتواتر وعلى قول عيسى يكون قوله نقلا متواترا احترازا عنهما وقوله بلا شبهة تاكيد ولا يحتاج اليه
بعرف رسمي لانه اخذ فيه الكتابة في المصحف والنقل وهما من العوارض ولهذا كان قرانا قبل الكتابة والنقل في زمن
النبي عم وقال صاحب التحقيق انه ليس بحد حقيقي بل هو رسم يعرف به مجموع الكتاب او يعرف ما يطلق عليه اسم الكتاب

الشيء صفته او مجاز اطلق اسم الكل على البعض لانه لم يتعرض فيه للاعجاز وهو ذاتي للكتاب المحدود وفيه نظر لانا لا نسلم
كون الاعجاز ذاتيا له لانا قد نعقل الكتاب مع الذهول عن الاعجاز على ان الاية وما دونها ليس بمعجز اصلا فضلا عن
كونه ذاتيا له   ولا يلزم التسمية حيث لا تجعل من القرآن وان دخلت في حد لانه ذكر الرازي ان الصحيح من
المذهب انها آية منزلة وكذا كتبت بقلم الوحي مع الامر بالتجريد ولكن بخط على حدة ليعلم انها ليست من اول السورة ولا
اجزائها اي لا يلزم علينا ان هذا الحد غير مطرد لان التسمية سوى التي في سورة النمل لم تجعل من القرآن مع انها دخلت في الحد
لانها كتبت في المصاحف ونقلت الينا نقلا متواترا لانه ذكر ابو بكر الرازي ان الصحيح من المذهب انها آية منزلة من القرآن لا
من اول السورة ولا من آخرها ولهذا كتبت بقلم الوحي مع الامر بتجريد المصحف عن غير القرآن المأمور به في قوله عم جردوا
مصاحفكم حتى منعوا من التعشير والنقط كيلا تختلط بالقرآن غيره ولكن كتبت بخط على حدة ليعلم انها ليست من اول
السورة ولا من آخرها بل انزلت للفصل بين السور والبداءة تبركا بها قلت في هذا الجواب نظر لان الرازي يقول انها آية واحدة
انزلت للفصل بين السور فلا تكون قرآنا في اول كل سورة مع كونها مكتوبة فيها فلم يطرد الحد على مذهبه اصلا بل الجواب
الصحيح ان بعض الحنفية ما خرج من الحد وانما الاسطر والجوابين لو لم يكن المراد من الكتابة الكتابة على انه قرآن وليست
التسمية كذلك بل الكتابة للفصل والتبرك بها   والجهر ليس من لوازمه كالسبع الاخر وليعلم بالاخفاء انها ليست
من اول الفاتحة وعدم تأدي الصلوة بها عنده لا بواسطة الاختلاف بسببه في كونها آية تامة فلمنع الشبهة لم تسقط
فرض القراءة ولم تسقط حرمة التلاوة عن الجنب والحائض بنية القراءة جواب عما يقال لو كانت التسمية من القرآن
وجب ان يجهر بها في الجهرية القراءة فاجاب بان الجهر ليس من ضرورة كونه قرآنا كالفاتحة في الاخريين على ان فيه
آخر وهو ليعلم بالاخفاء انها ليست من الفاتحة قلت ولا يخفى ما في هذا الجواب من الضعف وعلى ما اخترناه من الجواب لا
يرد سؤال الجهر اصلا وما ... الى الدفع وعدم تأدي الصلوة بها جواب عما يقال لو كانت التسمية آية من القرآن وجب ان يتأدى
فرض القراءة بها عنده اي ... فاجاب بانه لم يتأد بها فرض القراءة عنده لاختلاف العلماء في كونها آية قال بعض العلماء
ليس يبعد لمن ضلالا ان يكون آية ولان في درجات الاختلاف المعتبر ايراث الشبهة فلمنع الشبهة لم تسقط فرض القراءة بها
ولم تسقط حرمة قراءة الحائض والجنب بنية القراءة   والرواية تشهد له حيث قال ثم يفتتح القراءة ويخفي بسم الله
الرحمن الرحيم ثم الاعجاز في المعنى تام اي لا يلحق لانه حجة على الكافة وعجز العجم عن اتيان مثل نظمه لا يكون حجة عليه
ليعجز عن مثل شعر امرئ القيس وغيره فاذن عجزه عن اتيان مثله بلغته حجة عليه اي يقول الرازي انها من
القرآن حيث قال اي ... فالولي المصلي ويتعوذ بالله من الشيطان الرجيم ثم يفتتح القراءة ويخفي بسم الله الرحمن الرحيم   اى م

١٠٤

منفصلو عن الثناء والتعوذ وسلوك لقراءة القرآن يدل هذا الاطلاق على انها من القرآن عندهم وقد
روى الكرخي عن محمد بن الحسن انه اثبت الاعجاز في المعنى بناء على ان صح المذاهب ان القرآن حجة على كافة الناس حيث
تحداهم الاشعرية قال الله تعالى قل لئن اجتمعت الجن والانس الآية ومعلوم ان العجمي لا يعجز عن الاتيان بمثله
في البلاغة يعجز عن الاتيان بمثل شعر فصحاء العرب مثل امرئ القيس وغيره فلو كان عجزه عن الاتيان بمثل
القرآن في البلاغة حجة عليه لكان عجزه عن اتيان مثل شعر امرئ القيس حجة عليه وبطلان اللازم يستلزم
بطلان الملزوم فظهر ان المعنى معجز ايضا لكون عجزه عن اتيان مثله بلغته حجة عليه وفي الملازمة نظر
لان الحجة ليست بمجرد عجزه بل بعجزه وعجز من لهم النهاية في الفصاحة والبلاغة من العرب العرباء وعجز
الكل غير ثابت عن الاتيان بمثل شعر امرئ القيس فلهذا لم يصر حجة عليه حتى انه لو كان الاعجاز حاصلا
بدون النظم لم يكن بين ما يحصل بالقرآن فرق ليكون بعض الاحاديث معجزا ايضا وهذا خرق الاجماع
والمتوسط ... انه تكلموا ان الاعجاز في القرآن بفصاحته وبلاغته لا لمعناه فقط كما عرف في موضعه
فلهذا الوجه لم يجعل النظم لازما لجواز الصلوة اي لان الاعجاز في المعنى تام كما سوى النظم والمأمور
به في الصلوة قراءة ما هو معجز لم يجعل الوجه النظم لازما لجواز الصلوة اقامة للمعنى مقام النظم
والمعنى له سرا كلها اي ... انه جعل القرآن اسما للمعنى فقط كما ظنه بعض مشايخنا على انه قد روى
عنه الرجوع الى قولهما وعليه الاعتماد بقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر ... عربيا ... والمأمور
به قراءة ما هو معجز وهذا الزام على مذهبه لان الآية الواحدة يكتفي عنده مع انها ليست بمعجز فان التحدي
ما وقع بسورة من مثله وهذا غاية التحدي وفي مواضعه تنصيص على ان ما سواه من الاحكام مرجح
كتابة المصحف بالفارسية وحرمة المداومة والاعتياد على القراءة بالفارسية لان النظم لازم كالمعنى
ولا يلزم عليه وجوب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية لان ذلك يلحق بها وكذا لا يلزم حرمة مس المصحف
المكتوب بالفارسية على غير المتطهر وحرمة قراءة القرآن بالفارسية على الجنب والحائض لان ذلك لا يروى عن
السلف قلنا ان نمنع ولو سلم فالنظر الى ان فات ... المعنى الذي هو المقصود قائم فيثبت فيه الاحكام
احتياطا لا على ان النظم ليس من القرآن   واقسام النظم والمعنى فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع
اربعة كل قسم ينقسم الى اربعة وقد سبق بيان اقسامه اعلم ان المراد من اقسام التقسيمات لا اقسام التقسيم
صفة ما لا يجتمع مع ذلك الشيء وهنا الاقسام يجتمع بعضها مع بعض يعني تقسيم الكتاب باعتبار

الى كذا وباعتبار الى كذا والمعاني التي سنأتي الواردة على الكتاب من حيث شمولها على الاقسام الحاصلة من تلك التقسيمات
وتوضيح الكتاب معرفة احكام الشرع اربعة وهذا التقسيم لو ظهر ان في عبارة الشيخ قلقا لان كل قسم منها تقسيم الى اربعة
اقسام وبانضمام الاربعة المقابلة للتقسيم الثاني صار عشرين والوجه بيان اقسامه بحمد الله تعالى والمقصود باحكام
الشرع الى الكتاب بحد تحصيل لا يتعين عليه ولا يشتبه على الله سبحانه احكام عن احكام الشرع بما يتطرق الاستنباط
تلك الاحكام ربما يزيد تسميته على الاربعة مثلا باعتبار البيان الى الاسناد من والانكار والطلب والتشبيه
والاستعارة والكناية وانواع البدايع وكذا باعتبار النحو والصرف وغيرهما من العلوم المستفاد منه معلوم يتقيد
به الاقسام حصر في قوله اربعة وقال صاحب التحقيق الضروري تمام التحصيل به معرفة الاحكام من القصص والامثال
والحكم وسائر الاكار يمتنع للامام معنى سنة من الكتاب الا بهذه الطرق سواء كان ذلك حكما شرعيا او الافلا
معنى للاحتراز عنه   وكذا السنة جامعة للامر والنهي والخاص والعام وسائر الاقسام التي سبق ذكرها وعلا
مارسان ماخص به السنة فقول السنة نوعان مرسل ومسند فالمرسل من الصحابي محمول على السماع ومن القرون
الثاني والثالث على انه وضح له الامر واستبان له الاسناد وهو فوق المسند فان من اشتهر عنده حديث بسماعه
بطرق طواها وقال قال رسول الله عم واذا بلغه من واحد اسنده اليه ليتحمل ما تحمل عنه ولانه اذا اسنده الى من
يشهد عليه بانه رواه ويشهد عليه عم اذا طواه ولا يشك ان احتياطه فيه اكثر اعني بها قوله الرسول عم جامعة
للامر والنهي اي تشارك الكتاب في الاقسام المذكورة فيكون بيانها في الكتاب بيانا لها وللسنة اقسام اخر
على الخصوص فهذا بيان تلك الاقسام فقوله السنة نوعان مرسل ومسند فالمرسل في الاصطلاح ما لم يذكر
راويه واسطة بينه وبين الرسول عم كما يقول قال رسول الله عم والمسند خلافه والمرسل اربعة انواع ما ارسله
الصحابي وهو الذي المعروف من راه وطالت صحبته معه وان لم يرو عنه عم وقيل وان لم يطل ولكن مقبول بالاجماع
حملا لروايته على السماع منه عم والثاني ما ارسله القرون الثاني او الثالث اي التابعون وتبع التابعين وهو حجة
عندنا وعند مالك وهو احدى الروايتين عن احمد بن حنبل خلافا للشافعي على التفصيل الذي نذكر واحتج اصحابنا
على قبول المراسيل باجماع الصحابة والتابعين اما اجماع الصحابة فانهم اتفقوا على قبول روايات الاحاديث من
الصحابة كابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من الذين لم يكن لهم كثير صحبة مع رسول الله عم
وكانوا يرسلون ولم يرو عن احد منهم الانكار ذلك او تفحص انهم رووا عن رسول الله بواسطة او بغير واسطة
قال البراء بن عازب ما كل ما نحدثكم سمعناه من رسول الله عم وانما كان يحدث بعضنا بعضا لكنا

١٠٥ نكذب واما اجماع التابعين فان ارسال الحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي كان مشهورا مقبولا عندهم من غير
نكير احد فكان اجماعا منهم وبالدليل المعقول وهو ما اشار اليه المصنف ان العدل لما وضح له طريق الاتصال واستبان
له الاسناد ارسل تيقنا بثبوت المروي واعتمادا على صحته بل هذا فوق المسند كما صار عيسى بن ابان وهو اشار
المصنف فان من اشتهر عنده حديث بسماعه بطرق متعددة طواها وقال قال رسول الله عم واذا بلغه من واحد اسنده اليه
ليتحمل ما تحمل عنه وليثبت الطعن اليه عند ظهور ضعفه قال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى
قلت قال رسول الله عم سمعته من سبعين او اكثر وقال ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة
وقال بن عمير (?) قلت لابراهيم النخعي اذا رويت حديثا عن عبد الله فاسنده لي فقال اذا قلت لكم حدثني فلان عن
عبد الله فهو الذي روى لي ذلك واذا قلت قال عبد الله فقد رواه لي غير واحد وقال الكلام في ارسال من لو
اسند من حيث نقل اسنده ولا يظن به الكذب اذ لكل العمر فلان لا يظن به الكذب على رسول الله عم اولى وهذا
لانه لما اسنده فانما شهد عليه بانه روى ذلك واذا ارسل فانما يشهد على رسول الله عم بانه قال ذلك ومن
لا يتجوز تلك الشهادة على غير النبي عم بالكذب كيف يظن به انه يتجوز الشهادة على النبي عم والاحتياط فيه مع
قوله عم من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فيثبت ان الارسال اقوى اتصالا من الاسناد   لكن
هذا ضرب مزية تثبت بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل المرسل من القرون الثاني والثالث الا
ان يثبت اتصاله بطريق اخر ولذلك قبلت مراسيل سعيد بن المسيب واما مراسيل من دون سواه فقد اختلف
فان بعضهم لا يقبل لظهور الفسق الا من اشتهر انه لا يروي الا عن ثقة مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله جواب
عما قال لو كان المرسل راجحا على المسند لجاز النسخ به اي الزيادة على الكتاب به كما جاز بالمشهور فاجاب بانه
انما لم يجز ذلك لان هذا ضرب مزية تثبت للمراسيل بنوع من الاجتهاد فلو جازت الزيادة به لكان فيه تشبيه الزيادة
بالاجتهاد بخلاف المشهور لان الشهرة تقوي وصف الاتصال برسول الله عم والحق ابطالنا رحمه بالاتصال فكان
الوجدان ثم يعمل في نفسه واما مراسيل من دون هؤلاء اي دون القرون الثلثة وهو النوع الثالث من اقسام
المراسيل فقد اختلفوا في قبولها قال ابو الحسن الكرخي يقبل مرسل كل عدل في كل عصر لان العلة التي توجب
قبول مراسيل القرون الثلاثة وهي العدالة تشمل القرن (?) وقال عيسى بن ابان وابو بكر الرازي لا يقبل
في الزمان زمان الفسق وتفشو الكذب لشهادة النبي عم بذلك من البيان الا اذا اشتهر بانه لا يروي الا
عن ثقة فيقبل مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله من الايمة المشهورين بالرواية عن الثقات

وبحمل الناس من العلم عنهم وقال الشافعي لا تقبل مراسيل غير الصحابي الا ان ثبت اتصاله بوجه آخر قال ولهذا قبلت مراسيل
سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها مسانيد لكن الجهالة بالراوي جهالة بصفاته التي يصح روايته عنه بها
فيمنع القبول فلما معرفة شرط الراوي فيما لم نره لا تحصل الا بالسماع عمن يراه واذا كان من ادركه عدلا فيعها
جاز انه لا يروي عنه مطلقا ما لم يعرف لتحقيق الشرائط فيه الا ترى انه لو اسند الرواية اليه يجب روايته فكذا
لو ارسل على ان قوله يقبل المرسل ان اسند مقبول فيه لان العمل ح بالمسند لا بالمرسل وربما يجاب عنه بان مقصوده
العمل بالمرسل بتقويته بالاسناد وان لم يثبت عدالة اسناده   ولان الصحابة من وجه دون وجه رده بعض اهل الحديث
وعامتهم بنا على انه بعيد الانقطاع ويكفي الاتصال اي ارسل الراوي من وجه واسند من وجه وهو النوع الرابع
من المرسل فكذلك اي مقبول عند من يقبل المرسل واما من لم يقبله فقد اختلفوا فيه فقال بعض اهل الحديث انه
مردود لان الانقطاع دليل الجرح والجرح اولى من التعديل واكثرهم على انه يقبل الانقطاع ويكفي الاتصال من وجه
لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق   والمسند اقسام
المتواتر وهو ما يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم ويدوم
هذا الحد الى ان يتصل برسول الله عم [illegible] مثل نقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات
وما اشبه ذلك وانه يوجب علما ضروريا ومن انكره لم يعرف منه [illegible] وامه واباه وعمه واخاه والانفس ليدا
رضيت اعلم ان المسند ثلثة اقسام المتواتر والمشهور والاحاد اما المتواتر فهو في اللغة المتتابع والتواتر
التتابع ماخوذ من قولهم تواترت الكتب اي جاءت بعضها اثر بعض من غير ان ينقطع وفي الاصطلاح ما يرويه
قوم الخ ثم اعلموا ان من شرطه كثرة المخبرين كثرة تمنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواضعة وهو
معنى قولهم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وان يكونوا عالمين بما اخبروا وعلمهم مستندا الى الحس لا الى غيره كذلك العقل
مثلا لو ان اهل خوارزم اخبروا عن حدوث العالم لا يحصل العلم بخبرهم وان يكون الخبر في الطرفين والوسط مستويين
في الكثرة والاستناد الى الحس واليه اشار بقوله ويدوم هذا الحد ثم قول الشيخ لا يحصى عددهم يشير الى اشتراط
خروج عدد المخبرين من الاحصاء والحصر واليه ذهب قوم وذهب الجمهور الى ان ذلك ليس بشرط فان الحجيج او اهل
الجامع لو اخبروا عن واقعة صدتهم عن الحج او عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصين الا ترى ان نقل
القرآن قد تواتر بنقل الصحابة مع انهم ممن يحصون ويمكن ان يكون مراد الشيخ منه مطلق الكثرة لا حقيقته لان
مثل هذه العبارة يستعمل في الكثرة قال الله تعالى ان هؤلاء لشرذمة قليلون وما دونه مما يحصون واما وراءها

عالمحصون

١٢٥

١٠٦

مما لا يحصون فيكون مؤيدا لمذهب الجمهور واما القيد بالعدالة فلا عبارة في بيان المتواتر من السنة والعدالة ليس بشرط
فيه وان لم يكن شرطا في غيرها للقطع بان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم حصل العلم بخبرهم وان كانوا
كفارا والصحيح ان العدالة ليست بشرط مطلقا وقوله وتباين اماكنهم يشير الى اشتراط اختلاف بلدانهم او اوطانهم
ومحلاتهم وهو مختار البعض لانه اشد تاثيرا في دفع امكان التواطؤ وعند الجمهور لا يشترط ذلك لحصول العلم باخبار
متوطني بلدة واحدة وبهذا يظهر بطلان قول من اشترط فيه عددا معلوما وهو خمسة او اثنا عشر او عشرون او اربعون
او سبعون والصحيح انه ليس بمنحصر على عدد مخصوص فضابطه ما حصل العلم عنده فحصول العلم الضروري يستدل به على
ان العدد الذي هو كامل عند الله تعالى قد توافقوا على الاخبار لا انا نستدل بكمال العدد على حصول العلم بل علينا انا
نقطع بحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص اصلا لكنا لو شئنا معرفة ذلك العدد لم نجد اليه في
العادة سبيلا لانه يحصل بتزايد الظنون على تدريج خفي كما يحصل كمال العقل بالتدريج ولا لكن مثل نقل القرآن والصلوات
الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات وما اشبه ذلك مثل اروش الجنايات واعداد الطواف والوقوف
بعرفات قوله وانه يوجب علم اليقين علما ضروريا اعلم ان الجمهور ذهبوا الى ان المتواتر يوجب علم اليقين وقالت السمنية
والبراهمة انه لا يوجب الا الظن وقال قوم منهم النظام وابو عبد الله البلخي انه يوجب علم طمأنينة اي يطمئن
به القلب مع الظن مع توهم الكذب ثم القائلون بكونه موجبا لعلم اليقين اختلفوا فيما بينهم فقال الجمهور
منهم انه يوجب علما ضروريا وهو اختيار المصنف وقال ابو الحسين البصري والكعبي وامام الحرمين والغزالي
انه يوجب علما استدلاليا احتج النافون لكونه مثبتا للعلم بان المتواتر مركب من الاحاد وكل واحد يحتمل
الكذب فكذا الاعداد وبانضمام المحتمل الى المحتمل لا يرد الاحتمال اذ لو ارتفع الاحتمال لانقلب الجائز ممتنعا وهو ح
قلنا لا يجوز ان يحصل اليقين من انضمام الظنون لان بعد الاحتمال يثبت في حصول الشبع والري والسكر
من الاكل والشرب على التدريج مع ان كل لقمة وقطرة لا تفيد ذلك واحتج القائلون بالعلم الاستدلالي بان الاستدلال ليس
الا ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد ان نعلم ان المخبر عنه امر محسوس وان
المخبرين لا حامل لهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم ان ما كان كذلك لا يكون كذبا فيلزم منه الصدق فيعلم
الواسطة فيها وانه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه كما لم يختلفوا في ان الشيء اعظم من جزءه ولما اختلفوا فيه
علمنا ان العلم الحاصل به مكتسب قلنا لا نم ان العلم بصدق الخبر المتواتر يتوقف على العلم بهذه الامور بل اذا حصل
العلم بصدقه علم بعد انه لا داعي لهم على توافقهم على الكذب لان العلم بصدق الخبر المتواتر يفتقر الى سبق

علم بكل الامور فيكون العلم بصدق الخبر ضروريا وحصول صورة البلدة لا يستلزم بطريا فكذلك يمكن في كل ضروري حتى لو
اجتمع العقلاء بصان كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون بان يقال الكون واللاكون متقابلان والمتقابلان يمتنع
اجتماع الشيء في الواحد منهما وقوله لو كان ضروريا لما وقع فيه الخلاف ثم اراد العناد من الشرذمة القليلة لان نافي الضروري
على انه منقوض بالعلم الحاصل بالحواس ضروري مع الاختلاف فيه وهو قول الملحد ومن انكره لم يعرف دينه ودنياه زيد
لم يكن كون المتواتر موجبا للعلم لانه لم يكن موجبه ضروريا لا يكون ذلك بطريا لا ان في المعرفة بهذه
الاسباب فانه ان من انكر كون المتواتر موجبا للعلم لا يحصل له المعرفة بدينه لان دينه انما ثبت برسول من
الله تعالى ارسل وكتاب من عنده انزل وذلك لا يثبت عنده الا بالتواتر ولا يحصل له المعرفة بدنياه وهو العلم بالملوك
والملوك الماضية كمكة وبغداد ولا يحصل له المعرفة بانه ابن فلان وفلانة وعمه فلان واخاه فلان وان نفسه هلك
من فلان فكان رضيعا صغيرا فصار شيخا كبيرا الا بكل ذلك انما يعرف بالخبر وقد انكر كونه موجبا للعلم
والمشهور وهو ما كان من الاحاد في الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وهم
القرن الثاني ومن بعدهم واولئك قوم ثقات ائمة لا يتهمون فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال الجصاص انه
احد قسمي المتواتر وقال عيسى بن ابان يضلل جاحده ولا يكفر وهو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف
صار حجة للعمل به بمنزلة المتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا وذلك مثل حديث الرجم والمسح
على الخفين والتتابع في صيام كفارة اليمين لكنه لما كان من الاحاد في الاصل ثبت به شبهة سقط بها علم اليقين
اي الاعتقاد ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني ومن بعدهم من القرن الثالث
ولا اعتبار للقرون التي بعدهم فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة حتى لا يجوز
الزيادة بها على الكتاب مثل حديث القهقهة ونحوه وربما سموهم اهل الحديث لو لم يشتهر في القرن الاول مع كونه
من الاحاد في الاصل ليس بمشهور ولذلك قلنا ان ما شهد بصلاة النبي به اولى ان يكون كذلك والله اعلم عيسى بن ابان
حيث قال ان من الشافعية حيث من الصدر الاول والثاني ومن بعدهم على قبوله مثل حديث الرجم فعلى
هذا يكون قول المصنف وهم القرن الثاني ومن بعدهم بيان لان الاشتهار في القرن الاول ليس شرطا لتصيير الحديث
مشهورا بل يكفي الاشتهار في القرنين الذين بعد لا ان الاشتهار في القرن الاول مما يخل بالشهرة واولئك
قوم ثقات ائمة لا يتهمون فصار بشهادتهم الايمة الثقات بعد تلقيهم بمنزلة المتواتر حتى قال الجصاص وهو
ابو بكر الرازي من اصحابنا ان المشهور احد قسمي المتواتر يعني ان المتواتر نوعان كامل وهو ما ذكرنا وقاصر

وهو ان

١٠٧

وهو ان يكون احاد الاصل متواتر الفرع والاول يوجب علما ضروريا والثاني استدلاليا الا انه لا يجوز الزيادة على النص بمثله
لان الاخبار وانها نسخ ولا يجوز ما يوجب علم اليقين الا بما يوجب علم اليقين وقال عيسى بن ابان يضلل جاحد
المشهور ولا يكفر قال الامام ابو اليسر اختلف الاصحاب في الاكفار فعند الجصاص يكفر وعند عيسى بن
ابان لا يكفر ونص شمس الائمة السرخسي على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق وعلى هذا لا يظهر ثمرة الاختلاف وهو الصحيح
عندنا اي مذهب عيسى بن ابان هو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به بمنزلة المتواتر فكان في
انكاره تخطئة العلماء والسلف وليس فيه تكذيب الرسول لكونه احاد الاصل وتخطئة العلماء لا يكون كفرا بل يكون بدعة وضلالا
بخلاف المتواتر فان في انكاره تكذيب الرسول لان اوله كاخره فصار كالمسموع منه عم وتكذيب الرسول كفر ولكن مع هذا
صحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهي نسخ عندنا خلافا للشافعي اي الزيادة نسخ لتغيير المشروع بها بيان صورته
لان النسخ ابطال والزيادة تغيير والمشهور متواتر بمعنى ان اهل الامة تلقته بالقبول ومن الاحاد صورة فجوزنا
به النسخ المعنوي دون النسخ المطلق توفيرا على الشبهين حظهما ولذلك الزيادة على الكتاب بالمشهور مثل زيادة
الرجم في حق المحصن والمسح على الخفين لما اشتهر من الاحاديث فيه والتتابع في صيام كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود
رضه فصيام ثلثة ايام متتابعات فقوله لكنه لما كان من الاحاد في الاصل جواب عما يقال لما كان بمنزلة المتواتر حتى صحت
الزيادة به على كتاب الله تعالى مع انها نسخ ينبغي ان يكون موجب علم اليقين كالمتواتر فقال كونه من الاحاد في الاصل
اورث شبهة سقط بها علم اليقين بل اوجب الطمأنينة وخبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا
بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وهو حجة للعمل به في الدين والدليل قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ومن اسم للواحد فصاعدا ذكر في سبب نزول قوله تعالى وان طائفتان انهما رجلان وكذا تصديق النبي عم سلمان
وبريرة في الهدية دليل عليه ولانه عم مامور بالتبليغ ومعلوم انه لم يذهب الى كل قبيلة وباب كل واحد وانما بعث
رسولا او كتابا فلو لم يكن حجة لتوجه الطعن بالتقصير في التبليغ ولان خبر الواحد يفيد غلبة الظن وانما توجب
العمل لعدم توقفه على اليقين وهو القسم الاخر من اقسام المسند وهو الخبر الذي يرويه الواحد او الاثنان
فصاعدا ما لم يبلغ الشهرة والتواتر قوله الواحد او الاثنان اشارة الى ان قول الجبائي حيث قبل خبر
الاثنين دون الواحد فاسد لان امر الديانات لما كان اهم واعظم من امر المعاملات كان اولى باشتراط العدد فيه
وان رد قول من شرط الاربعة من العدد متمسكا بان امر الديانات لما كان اهم يعتبر فيه اقصى عدد اعتبره
الشرع في باب الشهادة وهو الاربع وهو حجة للعمل به اي خبر الواحد حجة موجبة للعمل به في الامور الدينية

والدعوة صلاة للسعي فالكتاب والسنة والاجماع والدليل المعقول اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فانه تعالى اوجب الحذر بانذار الطائفة لان لعل للترجي
وهو في حق الله تعالى محمول على الطلب لانه لازم للترجي لان الترجي للشيء طلب له والطلب من الله تعالى امر فيثبت ان الله تعالى امر والامر للوجوب
بالحذر عند انذار الطائفة فيقتضي وجوب الحذر عند انذار الطائفة فلو لم يكن قول الطائفة حجة موجبة للعمل لما وجب
الحذر والطائفة للواحد كما قاله محمد بن كعب وللواحد فما فوقه كما قاله عكرمة والنقل في سبب نزول
قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ان المراد به رجلان وان كان الصحيح ما ذكر صاحب الكشاف ان المراد بهما الاوس
والخزرج ولان الفرقة اسم لجماعة اقلها ثلاثة والطائفة بعضهم وبعض الثلاثة واحد او اثنان ويلزم منه وجوب
العمل بخبر الواحد فان قلت المراد به جميع الطوائف لانه قال من كل فرقة منهم طائفة وهم يبلغون حد التواتر قلت لو قيل
الجمع بالجمع يقتضي مقابلة الانقسام على انه لا يتصور الخروج من الطوائف كلها الى قوم واحد منهم لانه انما يقال رجع الى قومه
اذا كان منهم اولا واما ما قيل ان الاحتجاج بهذا الاستدلال بعيد لان المراد الفتوى في الفروع فيما ذكر لكنه ظاهر
فلا يخرج عن الاصول واما السنة فقد صح ان النبي عم قبل خبر الواحد مثل خبر بريرة في الهدية اليه وخبر
سلمان في الهدية والصدقة وغير ذلك مما لا يحصى ومعلوم منه عم بالتواتر انه لم يذهب الى كل قبيلة وباب
كل احد وانما بعث الى الآفاق رسلا فانه بعث عليا ومعاذا الى اليمن وعتاب بن اسيد الى مكة او كتابا
بايدي الافراد كدحية الكلبي ارسل بكتابه الى قيصر وحذافة السهمي بكتابه الى كسرى وعمرو بن امية الى
النجاشي فلو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما اكتفى ببعث الآحاد لان ذلك يحتج عليه بان الظن والتقصير في
تبليغ الشرائع الى الكافة واما الاجماع فانه قد تواتر ان الصحابة رضوان الله عليهم عملوا بالآحاد وحاجوا بها وقد
اشتهر من ذلك ما لا يخفى على عاقل واما المعقول فلان خبر المسلم العاقل العدل يحمل على الصدق وظاهر الاخبار يقتضي دلالته فلانه
على الصدق ولانزجاره عن الكذب لانه محظور دينه وعقله فيفيد غلبة الظن وانها توجب العمل لعدم توقف
وجوب العمل على العلم اليقيني بدليل انعقاد الاجماع على ان المجتهد لو اطلق الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به
والشهادة انما احتيج اليها لان الدعوى يعارضها الانكار فاذا اتى بشاهد فقد ترجح جهة الصدق
لكن عارضه شهادة الاصل فان الذمم في الاصل خلقت بريئة وفي الحقوق عرية فلا بد من شاهد آخر ليكون شغلها بحجة
قوية وايضا يتمسك الجاني بانه ان انكار المدعى عليه عارض دعوى المدعي فاذا اتى بشاهد فقد ترجح جهة
الصدق به لكن عارضه شهادة الاصل وهو تمسك المدعى عليه بالبراءة فان الذمم خلقت في الاصل بريئة

وفي الحقوق

وفي الحقوق عرية فلا بد من شاهد آخر ليترجح جانب المدعي في ظهور الصدق ويكون شغل ذمة المدعى عليه بحجة
قوية سالمة عن المعارضة بخلاف الرواية فانه لا معارض لها في جانب السامع وقد ترجح جانب الصدق بالعدالة فلا
حاجة الى اشتراط العدد فيه ثم الخبر الذي لم يكن منقطعا معنى بان لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة كما في
حديث فاطمة بنت قيس قوله تعالى اسكنوهن وحديث الشاهد واليمين قوله تعالى واستشهدوا وحديث مس الذكر
قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا وحديث المصراة قوله تعالى فاعتبروا وحديث ابن ابي وقاص اوينقص اذا جف
حديث الاشياء الستة ولم يكن شاذا فيما يعم به البلوى كحديث الجهر بالتسمية ورفع اليدين في الركوع ولم
يعرض عنه الائمة من اصحاب رسول الله عم ورضي عنهم كحديث الطلاق بالرجال والعدة بالنساء وقوله عليه السلام
ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الزكوة اعلم ان الانقطاع نوعان انقطاع صورة كما في المراسيل وقد ذكر
اربعة اوجه كما مر وانقطاع معنى وانه ينقسم قسمين اما ان يكون ذلك المعنى لدليل معارض او لنقصان في حال الراوي
فيه الانقطاع فاما الانقطاع بدليل معارض فعلى اربعة اوجه احدها ما خالف كتاب الله تعالى فانه يكون مردودا
منقطعا لان كتاب الله تعالى ثابت بيقين وفي اتصال خبر الواحد بالرسول شبهة فكان رد ما فيه شبهة باليقين
احق من العكس وسوى في ذلك بين الخاص والعام والظاهر والنص لما ذكرنا ان الكل يوجب الحكم قطعا ويقينا ولقوله
عم اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافق فاقبلوه وان خالف فردوه مثاله ما قال
به الشافعي ومالك واحمد على ان المبتوتة الحائل لا نفقة لها لحديث فاطمة بنت قيس انها قالت طلقني زوجي ثلاثا مسعود
فلم يجعل لي رسول الله نفقة فلما هذا الحديث مردود لانه قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم والمراد
وانفقوا عليهن من وجدكم يدل عليه قراءة ابن مسعود اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم وقراءته مسموعة
من رسول الله عم فهذا دليل على ان النفقة تجب لها ايضا والذا قال عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول
امراة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت سمعت رسول الله عم يقول للمطلقة ثلاثا النفقة والسكنى ما دامت
في العدة ورده ايضا زيد بن ثابت وجابر رضي الله عنهم فلهذا الحديث عند قبل الفقهاء المحدثون وعملوا به كالشافعي
ومالك واحمد وغيرهم فلا يرد بشاهد ويمين وهو خلاف الاصل على ان ما روي عن ابن مسعود لم يثبت وان ثبت لا يجوز العمل
به عند ائمة الحديث لكونه محكوما عليهم ومثاله ايضا ما روي ان رسول الله عم قضى بشاهد ويمين فانه مخالف لقوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فان ذكر الله تعالى امر بالاستشهاد مجملا من حيث
العدد ثم فسر بالنوعين المذكورين في الآية والمجمل متى فسر بشيء كان ذلك بيانا لجميع ما هو المراد منه كقول العاقل

كل طعام كذا أي لم يكن ذكره إذ ذكر أنه يحمل عليه بأنه لم يجد فعلاً بأن يكون ذكره بالجميع ما هو المراد
بالأدنى وإذا اشتد إلا الجميع ما هو المذكور في النص كما في حديث العضا يشاهد المس زائداً عليه والزيادة على النص
نسخ عندنا وفيه بحث أيضاً لأن الزيادة ثابتة عند الشافعي على أن الصحابة لا يعرفون بينهم هذا الحديث وأمثاله أيضاً حديث
مس الذكر وهو ما روي أن رسول الله عم قال من مس ذكره فليتوضأ فإنه مخالف لقوله تعالى فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله
نزلت في قوم يستنجون بالماء بعد الحجر فمدحهم الله تعالى بذلك وسمى فعلهم تطهيراً والاستنجاء بالماء لا يكون إلا بمس الذكر فلو
كان مس الذكر موجباً للحدث لما كان الاستنجاء تطهيراً بل تنجيساً ولقائل أن يقول لا نم أن الآية في ذلك وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن
المراد المدح على التطهير من الجنابة وهو ممنوع وسند المنع يدل عليه سياقنا ذلك لكن لا نم أن مس الذكر قبل إكمال الطهارة
ناقض للطهارة إذ بعض ما لم يكن ثابتاً وأمثاله أيضاً خبر المصرّاة وهو ما روى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي عم قال
لا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها
وصاعاً من تمر والتصرية تفعيل من الصرّ وهو الجمع والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب
من ليتخيل المشتري أنها غزيرة اللبن فالشافعي جعل التصرية عيباً حتى كان للمشتري خيار العيب تمسكاً بهذا
الحديث وأما نقول إنه مخالف لقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم لأنه بيان أن ضمان العدوان مقدر بالمثل
أما صورة ومعنى كالمكيل والموزون وأما معنى كالقيمة في العين ثم اللبن إن كان من ذوات الأمثال يضمن بالمثل ويكون
القول في المقدار قول من عليه وإن لم يكن منها يضمن بالقيمة فإيجاب التمر مكانه يكون مخالفاً للكتاب وكذلك مخالف السنة
المشهورة وهو مقطوع اتصاله من المشهور في الواحد والصحيح لا يظهر مقابل القوي مثل خبر سعد بن أبي
وقاص في بيع الرطب بالتمر أينقص إذا جف فقال نعم فقال لا إذن فإنه مخالف السنة المشهورة وهو قوله عم التمر بالتمر
مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربا فإنها اشترطت المماثلة في الكيل مطلقاً لجواز العقد فالتقييد باشتراطها في بيعه
في أعدل الأحوال وهو بعد الجفاف وكما قال أبو يوسف ومحمد يكون زيادة فيكون نسخاً للإطلاق ولا يعمل بهذا الحديث
لأنه ما لا أن الرطب بالتمر لم يدخل تحت قوله التمر بالتمر لأن الرطب لا يسمى تمراً عرفاً حتى لو حلف لا يأكل تمراً فأكل رطباً لا يحنث
فلا يكون هو الحجر في الحديث المشهور وأبو ح رحمه الله يقول التمر اسم للثمر الخارجة من النخل من حين ينعقد صورتها إلى
أن تدرك وما يشبهها ما يكون شاذاً في حادثة يعم بها البلوى كحديث الجهر بالتسمية ورفع اليدين في الركوع لأن الحادثة لما
عم بها البلوى احتاج الكل إلى معرفة حكمها فلو كان الحجة فيها ثابتاً لاشتهر فيما بينهم لأن احتياجهم يأمر الدين كان أشد
فعدم الاشتهار دليل الانقطاع أو النسخ وهو ثابت رالشيخ أبي الحسن الكرخي في جميع المتأخرين من أصحابنا وعند عامة الأصوليين

يشتبه في الفروع لأنه سنن وهذا مذهب الشافعي والثاني أن يعرض عنه الأئمة من أصحاب رسول الله عم بأن يختلفوا في
حادثة بآرائهم ولم يجر المحاجة بينهم به فكان ذلك دليل انقطاعه عندنا فلا الأصحاب الحديث لأن الصحابة هم الأصول
في نقل الشريعة لم يتهموا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة مع كمال الاحتياج بهذا الحديث عند ظهور الاختلاف
بينهم دليل ظاهر على أنه سهو ممن رواه بعدهم أو منسوخ أو مؤول وذلك مثل ما يروى عن رسول الله عم أنه قال الطلاق
بالرجال والعدة بالنساء من الصحابة اختلفوا في هذه المسألة فذهب عمر وعثمان وزيد وعائشة إلى أن الطلاق معتبر بحال الرجل
في الرق والحرية كما هو مذهب الشافعي وذهب علي وابن مسعود إلى أنه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا ثم إنهم تكلموا
في هذه المسألة بالرأي وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل ذلك على أنه غير ثابت أو منسوخ أو مؤول وتأويله أن إيقاع
الطلاق بالرجال وكذا ما روي عن النبي عم أنه قال ابتغوا في أموال اليتامى خيراً كيلا تأكلها الزكاة فإن الصحابة اختلفوا
في وجوب الزكاة في مال الصبي وأعرضوا عن الاحتجاج به فدل أنه غير ثابت إذ لو كان ثابتاً لاشتهر فيهم ويجري المحاجة
به بعد تحقق الحاجة إليه فإن قيل لعل المحاجة به قد جرت فيما بينهم ولكن لم ينقل إلينا قلنا لو وقعت لظهرت ظهور القول
منهم وأن يقع الخلاف فيما بينهم فإن قلت قد جعلت الأنواع من قبيل الانقطاع للمعارضة والمعارضة في النوعين الآخرين
قلنا لأنه ذكر أن الواحد المعارض لا يمضي في الكتاب والسنة المشهورة بالشذوذ عند عموم البلوى وعدم جريان المحاجة
به عند الخلاف دليل معارض فيه فإنه لو وجب العمل شروط تراعى في المخبر وهي أربعة الإسلام وهو الإقرار و
والتصديق بالله وبأسمائه وصفاته ولكن لو كان ظاهر ينشأ بين المسلمين على طريقتهم فاكتفى بما يدل عليه شرطاً
لتعذر الاطلاع على الباطن على ما قال عم إذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالإيمان والعدالة وهي الاستقامة
وإنما نوعان ظاهر وهي ما ثبت بالدين والعقل يحملها عليها ظاهراً وأما الباطنة فلا يدرك مداها واعتبر في ذلك رجحان
جهة الدين والعقل على طريق الهوى فسقط بارتكاب الكبيرة وبالإصرار على ما دونها لكن الإمام لا يخل بها والعقل هو
نور يبصر به القلب المطلوب بعد انتهاء درك الحواس فيتأمل هو فيه الله تعالى وعلامته يظهر فيما يأتي به ويذر وأنه قائم
لما يفارقه ما يدل على معانيه في ابتداء وجود المطلوب من كل شيء على كماله مشروطاً به بوجوب الحكم وقيام الحجة وأقيم
البلوغ عند عموم الآفة لدلالته على الكمال مقامه تيسيراً والضبط وهو سماع الكلام كما يحق سماعه وفهم معناه
وحفظه ببذل مجهوده والثبات عليه إلى أن يؤديه إلى غيره وهو نوعان ضبط المتن بمعناه لغة والكامل أن يضم إلى
من الحمل ضبط معناه فقهاً وشرعاً وهذا أكملها فشرط الكمال الحجة فلم يكن حجة من اشتدت غفلته خلقة أو مسامحة
أو مجازفة حجة وقد يجيء روايته للعصمة على عموم ولا يلزم نقل العوام مما لا ضبط له لأنه ما عن التمرين في نظم معهود

لاجراء سائر الاحكام به وكذا خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه لم يكن حجة لانعدام الشرائط على ما ذكرنا وحاصل
هذا الكلام ان الخبر يوجب العمل بشرائط في نقل الخبر وهي اربعة كما مرّ آنفا وشرائط في المخبر كيلا يصير الخبر مسقطا
معنى وهي ايضا اربعة اولها الاسلام وهو التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو بأسمائه وصفاته وهو انه تعالى حي قادر سميع عليم
بصير وصفاته بأن الله تعالى حي حيوة وعالم بعلم وقادر بقدرة الى غير ذلك لان اهل السنة والمتكلمين على ان اثبات الصفات مما
لا يصح الايمان الا به وكذا على ان التصديق للاسلام شرط في ذلك وكذا احدث الجماعة والاعراض وانما شرط الاسلام لان الباب
باب الدين والكفر يعادينا في الدين والعداوة سبب لان لا يقبل قول الكافر في الصدق فانه محظور الا ديانة
كلها وذلك نوعان ظاهر وباطن والتعرف الظاهر ما ثبت بوجود الصورة والباطن ما هو كامل الظاهر منه ما ثبت بالميلاد
بين المسلمين ونشوء على طريقتهم وثبوت احكام الاسلام بتبعيته لابويه وكذا ما جرى على اللسان من كلمة الشهادة والباطن
منه ان يذعن بالتصديق بجميع ما ثبت من ضرورات النبي عليه السلام وان يصف الله تعالى كما هو الان في اعتقاده على سبيل التفصيل
حرجا مشكل الاجمال والاستيطان في التفصيل ولهذا قيل ان الواجب ان يستوصف المؤمن على سبيل التفصيل
بصفاته الثابتة له تعالى من انه قادر وعالم وحيّ وكذا وكذا حتى يشهد عليه الجواب بانه قادر عالم فحينئذ ظهر اسلامه الا ترى ان النبي
عليه السلام استوصف الاعرابي الذي يشهد برؤية الهلال حيث قال أتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فقال نعم فقال
الله اكبر يكفي الاسلام احدهم فاما ان استوصف فقال لا اعرف ما تقول وانا اعتقد ذلك حاكم يكفي ما تعينا شرطا
فانه دال على المعرفة من الوصف عند الاستيصاف وان الحلوب بالجماعة لتعذر الاطلاع على الباطن فما قال عليه السلام
لو رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقال عليه السلام من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا
فاشهدوا له بالايمان وثانيها العدالة وهي لغة الاستقامة يقال طريق عادل الجادة وجائر للثنيات وفي الشرع
عبارة عن الاستقامة على الطريق الحق بالاجتناب عما هو محظور دينه وانها نوعان ايضا قاصر وهي ما ثبت بظاهر
العقل والدين لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها فاكثر لا يعتبر في العدالة القاصر لانه يعارضه
هوى يضله ويصده عن الاستقامة وكان موجودا من وجه دون وجه فلا يكتفى به كعقل المعتوه والصبي العاقل
واما الباطنة فلا يدرك مداها لانها متفاوتة فاعتبر ما لا يؤدي الى الحرج والمشقة وتضييع حدود الشرع
وهو ما ظهر بالتجربة رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة بالاجتناب عن الكبائر وترك الاصرار
على الصغائر حتى قيل ان من ارتكب كبيرة او اصر على الصغيرة سقطت عدالته وصار متهما لان من لا يتقي شيئا من جنس
الفسوق لا يتقي الكذب الذي هو نوع منه اما ان الثبات على الصغائر من غير اصرار فلا يخل بالعدالة كيلا يؤدي الى الحرج

لان الله تعالى لم يكلف كل حفظه امرا واحدا يتعذر على العبد القيام عليها مشتغلا ببعض الصغائر واني عند ذلك الا ما ذكر والثالث العقل
وهو نور معنوي في باطن الانسان يبصر به القلب الغائب عن الحواس اي يدرك به ما غاب عن الحواس بتأمله ويتفكر وهو ليس
الا به تعالى كما ادرك الحواس والتفاصيل ثابتة المعقولات كما ان المحسوسات يحاسبه انه نور في الباطن يدرك به حقائق
المعلومات كما يدرك بنور الباصرة صور المبصرات وعلامته ظهر باحساس الانسان عما ثبت ابتداء من امور ونشأة لا شأنه
ما يكون خيرا له فان كان اكثر افعاله على منهج افعال العقلاء يدل على وجوده فيه ولكن على نوعين ايضا ناقص وكامل
فالناقص ما يعارضه ما يدل على نقصانه في ابتداء وجوده وهو عقل الصبي لانه لا يوجد فيه على الكمال بل يزداد بالتجربة ومرور
الزمان وذلك غير مقدر في نفسه لان ذلك متفاوت بحسب الطبائع والعادات فيشترط الكمال لوجوب الحكم وقيام الحجة والمطلق
من كان بين نقص على كماله والقيم البلوغ مع انعدام الآفة لدلالته على الكمال بشهادة تيسير اعتبار شرط اعتبار ما يوجد
من الفعل للفهم ليسقط عنه الحدس فاعلم ان الضرر عنه لا للافتراء والرابعها الضبط وهو في اللغة عبارة عن الحزم يقال حكم
ضابط ممكنه اي حازم ويحافظ عليها وفي الاصطلاح سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه الذي اريد به ثم حفظه
ببذل مجهوده والثبات عليه مذاكرته الى حين ادائه الى غيره اما اشتراطه فلان قبول الخبر باعتبار معنى الصدق فيه
وفي الاعم الاحسن ضبط الراوي من حين سمع الى ان يروي ثم الضبط نوعان احدهما ضبط المتن بصيغته ولغته وثانيهما
ان يضم الى ذلك ضبط معناه فقها وشريعة وهذا الكمال شرط مطلق الضبط لقيام الحجة لا الكامل فلعدم لم تقبل رواية
من اشتدت غفلته خلقة او مسامحة او مجازفة لعدم الضبط واشتداد الغفلة خلقة ان يكون سهوه ونسيانه اغلب من
حفظه والمسامحة المساهلة وعدم المبالاة والمجازفة التكلم من غير احتياط ولهذا رجحت رواية الفقيه على غير الفقيه
لتمام الضبط من الفقيه وهذا الا ان نقل الخبر بالمعنى المشهور منهم لو ما نقص غير الفقيه في اداء المعنى بلفظه بناء على صحيح
فهمه وتوهمه وكذا من الفقيه فان قلت اليس ان نقل العراقي يصح ممن لا ضبط له ولا فهم معناه قلت لان العراقي مأمول
عن الحوادث لان الله تعالى وعد حفظه عن تحريف المبطلين بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ولجواز العدة ممن يكون ضابطا
له ظاهرا وان كان لا يعرف معناه ولان نظم القرآن مقصود للاعجاز وكذا يتعلق بالنظم احكام من حرمة القراءة على الجنب
والحائض وجواز الصلوة به فلم يجز نقله بالمعنى بخلاف الاخبار وكذا لم يقبل خبر الكافر والفاسق والصبي العاقل والمعتوه
وهو من اختلط كلامه وافعاله فكان بين افعال المجانين والعقلاء لانعدام الشروط التي ذكرناها والمستور كالفاسق
لا يكون خبره حجة في باب الحديث ما لم يظهر عدالته الا في الصدر الاول لغلبة العدالة فيهم كذا قال وروى الحسن عن ابي
انه مثل العدل فيما يخبر من نجاسة الماء وذكر في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيه وهو الصحيح وقال محمد

في الفاسق يخبر بنجاسة الماء انه يحكم السامع رأيه فان وقع في قلبه انه صادق يتيمم من غير اراقة الماء فان اراق
فهو احوط للتيمم اي خبر الكافر والصبي المعتوه اذا وقع في قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء يتوضأ به ولا يتيمم
فان اراق الماء ثم تيمم فهو افضل والمستور وهو الذي لم يظهر عدالته ولا فسقه لا يكون خبره حجة في باب الحديث
ما لم يظهر عدالته بالنقل والرواية لانعدام العدالة الباطنة الا في المستور من الصدر الاول والمراد به القرون
الثلاثة فانه مقبول لان العدالة اصل في ذلك الزمان لشهادة النبي عليه السلام لهم بالخيرية وقوله في باب الحديث احتراز عن
القضاء بشهادته فان ذلك جائز عند ابي حنيفة في ظاهر العدالة الظاهرة فاما في الاخبار بنجاسة الماء فقد اختلف
الرواية في حق المستور فروى الحسن عن ابي حنيفة انه مثل العدل فيما اخبر بنجاسة الماء وهذا ظاهر على مذهبه وذكر محمد رحمه الله
في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيه فقال ولو ان رجلا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في اناء اخبره رجل انه
قذر وهو عنده مسلم مرضي لا يتوضأ به وان كان عنده فاسقا فله ان يتوضأ به وكذلك ان كان مستورا
فجعل المستور كالفاسق وهو الصحيح لانه لا بد من حصول العدالة ليترجح جانب الصدق لان الشرط حصولها لا ظهور حصولها
كمن قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ومضى اليوم فقال العبد لم ادخل وقال المولى دخلت فالقول قول
المولى لان عدم الدخول شرط فلا يكفي ثبوته ظاهرا وهو البقاء على العدم لزوال الرق وقال محمد في الفاسق يخبر
بنجاسة انه يحكم السامع رأيه فان وقع في قلبه انه صادق في خبره تيمم من غير اراقة الماء ولا يتوضأ به لان
اكبر الرأي فيما بني على الاحتياط كاليقين فان اراقه ثم تيمم كان احوط لاحتمال انه كاذب في خبره فكان الاحتياط في
اراقته ليصير عادما للماء فيجوز له التيمم بيقين وان كان اكبر رأيه انه كاذب يتوضأ به ولم يتيمم لترجح جانب الكذب
بالتحري فان قيل ينبغي ان يتيمم ايضا احتياطا للتعارض بين خبر الفاسق والتحري كما في سؤر الحمار يجمع بين الوضوء وبين
التيمم لتعارض الادلة قلنا النص حكم بالتوقف في نبأ الفاسق والامر بالتيمم ههنا خرج من وجه فكان خلاف
النص وفيما سبق التوقف في خبر يقرب احد الطرفين لظهور فلا حاجة الى ضم التيمم اليه لانه عند اكبر الرأي بصدقه
فالعمل صحيح من كل وجه مع احتمال الخطاء فالعمل به من وجه مع السلامة عن الخطاء اولى ولا نسلم انا لم نعمل بخبره
محضا ولكن هو الممنوع بل عملنا بخبره الذي انضم اليه اكبر الرأي وعند ظن الكذب في حق الاعمال الخبر فلا طهور
العمل به اصلا لانه في نفسه النص على ليس مساحا قالوا هذا جواب الحكم فاما في الاحتياط يتوضأ ثم يتيمم
مع هذا لسقط السؤال من الراس وفي خبر الكافر والصبي والمعتوه لا يحكم السامع بخبرهم وان وقع في قلبه
صدقهم بل يتوضأ بذلك الماء ولا يتيمم حتى لو تيمم من غير اراقة الماء وصلى لا تجوز صلوته لانه من لم يكن اهلا

حكم الشرع لكونه ولاية الزام ذكر الحكم على العموم وسوى الكل ولكن مع هذا احتمال الصدق غير منقطع من خبرهم فكان
الافضل ان يريق الماء ثم يتيمم ليصلي ولو وقع في قلبه صدقه احترازا عن تنجس الاعضاء بالوضوء به ثم خبر
الواحد فيما ليس فيه الزام فيما الذي يعمل به حجة من غير اشتراط العدد ولفظ الشهادة ومنه الاخبار بهلال رمضان
اذا كان بالسماء علة وفيما ذكر ان في السماء علة حجة عند ابي يوسف على ما اختاره المصنف خلافا للكرخي فالجصاص [illegible]
بالشهادة وهو في الكرخي في الشهادة حجة في الاظهار اما وجوب الحدود في الحلم ... لتعلق به في مسلما
الكلام في وجوب الحدود حتى من لم يشتغل بالكفارة في غير الطاعة حاجته الى اقامة الحدود والتطهير المعتاد
للطهور بهذه السنة لا الا قوارير رباد فلو لم يعمل مع شبهة السهو يقتصر باب الحدود وهذا العمل حدود من
وفي حق العبد فيما فيه الزام لا يكون حجة الا بالعدد ولفظ الشهادة والشهادة بالرضاع في نكاح او ملك يمين وبالحرية
فيه وهلال الفطر من هذا القسم وكذا التزكية عند محمد وعندهما من القسم الاول وفيما فيه الزام من وجه كلزوم عقد
او فسخ على الوكيل المعزول بالحجر والعزل وتزويج الولي البكر البالغة وبيع المسموع وجناية العبد لا يشترط العدد
والعدالة عندهما اعتبارا للخبر بالاطلاق كخبر الرسول وابو حنيفة رحمه الله يشترط احدهما لكونه من الركنين ولم يشترط على
المسلم الذي لم يهاجر كخبر الفاسق في الاصح لانه رسول الرسول ثم في التبليغ لقوله عم الا فليبلغ الحديث في الحاكم
التي تشكل في الالزام كالموكل والمضارب والاذن في التجارة يعتبر خبر كل مميز لعموم الضرورة الداعية الى سقوط
سائر الشرائط فان الانسان قلما يجد المستجمع لتلك الشرائط يبعثه الى وكيله او غلامه اعلم لمن التحمل الذي حصل الحجة
فيه حجة خمسة انواع ما خلص حقا لله من شرائعه فما ليس بعقوبة والثاني ما هو عقوبة من حقوقه والثالث من حقوق العباد
ما فيه الزام محض والرابع من حقوق العباد ما فيه الزام من وجه دون وجه والخامس من حقوق العباد ما ليس فيه
الزام اما الاول فخبر الواحد على الشرائط التي ذكرنا حجة فيه من غير شرط العدد حتى قالوا يقبل في لفظ الشهادة
ومن هذا القسم الاخبار بهلال رمضان اذا كان بالسماء علة فانه امر ديني حق الله تعالى على عباده وهو وجوب الصوم
وقال الامام فخر الاسلام انه من القسم الاخير لان صوم غير ملزم للصوم وانما الملزم هو الشهر والصلح هو لم يكن اول
وهو اختيار شمس الائمة السرخسي فلهذا العدالة شرط في الشهادة بهلال رمضان وخبر الفاسق مقبول في القسم الخامس
من حقوق العباد واما القسم الثاني وهو ما يندرئ بالشبهات من العقوبات فعند ابي يوسف خبر الواحد حجة فيه ايضا وهو
اختيار الجصاص لان خبر الواحد يفيد من العلم ما يصلح العمل به في اقامة الحدود كالبينات فان البينات شهادة
اربعة والسرقة والقذف شهادة اثنين وكان الكرخي يقول خبر الواحد فيه لا يكون حجة لان اثبات الحدود

بالشهادة لا بالحضور كما لم يجز بالتسامع فاما التسمية انما صار حجة بالمعنى الذي كان له فيه وهو قوله عليه السلام سموا واعلموا ربه سكم
واما القسم الثاني وهو حقوق العباد التي فيها الزام محض كالبيع والاشربة والاملاك المرسلة فلا يكون حجة فيه الا بالعدد
عندنا مكان من يقبل شهادة الواحد على الولادة والبكارة والعيوب بالنساء للضرورة ولفظ الشهادة والاهلية
والولاية فانه محض الالزام والحرية والتلبيس في الخصومات فكان لا بد من شرط زائد العدد ولفظ الشهادة تقليلا لها
والشهادة بالرضاع في حكم النكاح او ملك اليمين والاخبار بحرمة العقد والامة من هذا القسم لان الحرمة وان كان من
حقوق الشرع لكن ثبوتها هنا لا يتصور الا بزوال الملك في المملوكة والمنكوحة وابطال الملك لا يثبت الا بحجة كاملة
وكذا الشهادة بهلال الفطر من هذا القسم لان في الفطر منفعة العباد وهو ملزم ايامهم اي اصطلحوا انه الوكيل فعند محمد
هي من هذا القسم حتى يشترط فيها العدد لانه يتعلق بها ما هو حق العباد وهو استحقاق القضاء للمدعي بحقه وعندهما هي من
القسم الاول حتى لا يشترط فيها العدد ولفظ الشهادة لكن اثباتها بان يعود الحجة وجواز القضاء وهو حق الشرع والله
جعلها حجة الاسلام من القسم الثالث من حقوق العباد عندهما والرابع ما فيه الزام من وجه كلزوم عقد او فساد عقد كخبر
الفضولي بحجر المأذون وعزل الوكيل فانه حجر بطريق الاطلاق من حيث ان المالك اطلق حتى يتبين انه لا يكون العقد والوكيل به
حق ولكنه الزام من حيث انه بعد الحجر والعزل الزم العهدة على الوكيل وفساد العقد على المأذون لو باشر العقد بعد
او لانه الزم الامتناع عليهما بعد ان كان مطلقا فيه وكذا خبر الفضولي بتزويج الولي البكر البالغة وبيع الشفيع
الشفيع وجناية العبد المولى فيها الزام من وجه من حيث انه الزم النكاح على البكر البالغة اذا سكتت بعد خبره
والزم الشفيع الشفعة بطلب الشفعة والزم المولى دية الجناية عليه لو اعتقه بعد العلم بالجناية فانه لا يشترط العدالة
ولا العدالة في حق الحكم عند ابي يوسف ومحمد اعتبارا للحجر بالاطلاق وعند الشيخ وابو حنيفة رحمه الله يقول لما كان ملزما
من وجه دون وجه اكتفى فيه باحد شطري الشهادة وهو العدد او العدالة اعمالا بالشبهين وهذا الحقوق بالاطلاق
لانه لا الزام فيه اصلا والحقوق بالوكيل لانه كلام بدل لانه انما يحتاج الى تبليغ الخبر وهما خبر عدل او اثنين مستقل
في الارسال فلو شرطنا العدالة او العدد لضاق الامر على الناس اما الفضولي فليس لا حاجة به الى التبليغ والسامع
عن مصالح الله لان بعثه للاستعمال للعصول انه يلغيه ما برفعه والذي سلم فزار الحر بل يتلقى الشرائط لان الحكم
فاسق لو كل عدل خبر فيه قضاء بتلاوته وسمانة لسبل مو... عن هذا الحكم والقياس وقال الشيخ من الاصح عندي انه
يخبرها بالا ... في هذا الخبر بانه عن رسول الله مامور بالتبليغ من جهته كما قال عليه السلام الا فليبلغ الشاهد الغائب
... رسول المالك لله وكيله وعرفه واما القسم الخامس فهو المعاملات التي يتعلق بها معنى الالزام كما لو كان ... والمقدار

الاذن

والاذن في التجارة فانه ليس فيها الزام اصلا فتثبت بخبر كل مميز عدلا كان او غير عدل صبيا كان او بالغا
كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبر صبي مميز او كافر او فاسق ان فلانا وكله او ان مولاه اذن له في التجارة
يجوز له ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره وذكر ... عموم الضرورة الداعية الى سقوط الشرائط المذكورة
سوى التمييز فان الانسان قلما يجد المستجمع لتلك الشرائط في كل زمان ومكان يبعثه الى وكيله او غلامه ولا دليل
مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر فلو شرطنا في هذا القسم تلك الشرائط لضاق الامر على الناس وتعطلت المصالح فسقط
لئلا ... للضرورة   ولانه ليس مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر فلو اعتبرنا هذه الشرائط لترجح جهة
الصدق في الخبر فيصلح ان يكون ملزما ولا الزام فيه ولا ترى حاله مسالمة وانما احتيج اليها في المنازعة المؤدية
الى التزوير والاشتغال بالباطل الا ترى انه لو اخبر ان هذا العين كان غصبا في يد فلان فاشتراه ... ردها على يجوز
للسامع ان يعتمد خبره لذا وقع في قلبه انه صادق بخلاف ما لو قال اخذته منه ... عن الاخبار بنفسه الملك
له العمل به لا مكلف وسؤال البائع الى الامر ظاهر وما بها الى اعتبار هذه الشرائط لترجح جانب الصدق في الخبر ليصلح
ان يكون ملزما والخبر هنا غير ملزم لان التصرف غير لازم على ... فلا حاجة الى اعتبارها وما قلنا ان هذه
حالة مسالمة وانما احتيج الى تلك الشرائط في المنازعة المؤدية الى التزوير والتلبيس والاشتغال بالاباطيل
وقد لا يسقط اعتبار ذلك عند المسالمة الا ترى انه لو اخبر ان هذا العبد الذي كان غصبا في يد فلان فتاب من
غصبه ورده على يجوز للسامع ان يعتمد على خبره ويشتريه منه لذا وقع في قلبه انه صادق لانه يشير به الى المسالمة
لان الرد بعد التوبة ليس يسعى للنقض بخلاف ما لو قال اخذته منه ليس للسامع ان يعتمد على خبره ويشتريه منه لانه
يشير به الى المنازعة اي خبره لذا الاخذ بغير القضاء   وكذا اخبر المخبر عن الرضاع الطارئ على النكاح او الموت
او الطلاق اذا ارضعت الزوجة بلبنها اختها او امرأة نكاح زوج كفرا لانه يجوز لا يلزم بخلاف الاخبار عن الحرمة المقارنة
لانه يشير الى المنازعة حتى لو ان الزوج ... فان اخبر الزوج بانها حرمت عليه لارتضاعها بعد النكاح من امه او زوجته
او اخبر الزوج ان امرأته الغائبة ... او اخبرت المرأة ان زوجها ... او طلقها ثلاثا جاز للزوج ان يعتمد
على خبره ويتزوج اختها واربعا سواها وكذا المرأة لها ان تتزوج بزوج اخر بعد انقضاء العدة اذا كان اكبر رأي السامع
انه صادق وان كان المخبر فاسقا لانه خبر بطريق الحسبة عن الحرمة الطارئة والامتناع فيه لامر اتفق على صحة النكاح
لكن الخبر بخبر ... اعترض عليه بعد صحته والاقدام على النكاح لا يكون انكارا لما يتطرق في المستقبل ... ولو اخبر بخبر
لزوم النكاح فاسد لو كان الزوج حين تزوجها مرتدا او اخاها من الرضاعة لم يقبل قوله حتى يشهد له ...

عند الشافعي او حملوا امرها لانه اخبر بسبب معارض والاقدام على العقد دليل على صحته والكلام في مسائل يستعمل المنازعة
وكذا اخبر الفاسق في حل الطعام وحرمته وطهارة الماء ونجاسته اذا تايد باكبر الرأي لان ذلك امر خاص لا يستقيم
تلقيه من جهة العدول فوجب العمل به لضرورة وكونه مع الفسق اهلا للشهادة والقضاء الا انه حيث يلزمه يجب ما
يلزم من الالزام سقط الضرورة عند لازمه لان العمل بالاصل ممكن وهو طهارة الماء طاهر في الاصل فلم يجعل الفسق هدرا ولا
ضرورة في المصير الى روايته اصلا لان في العدول من الرواة كثرة وبهم غنية فلا يصار اليه لانه لو كان اخبر جواز على حال
لا يشترط فيه الشرائط في امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم بمعنى انه لا يقبل خبر الفاسق في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته
وحل الطعام وحرمته وان تايد باكبر الرأي لا في ذلك من امور الدين كما لا يقبل خبر الكافر والصبي والمعتوه في ذلك
فاخبار الوقوع على طهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته امر خاص يعني ليس مما يمكن تلقيه من كل احد حتى يكلف
التلقي من جهة العدول بل انما يقف عليه الفساق ومن الغالب فيه لان ذلك يكون في الخانات والاسواق والغالب فيها
الفساق فوجب قبول خبره مع التحري للضرورة ثم اشار الى الفرق بين خبره وخبر الكافر والصبي من وجهين فقال وكونه
مع صفة الفسق اهلا للشهادة حتى لو قضى القاضي بشهادته ينفذ والقضاء يعني الكذب عن عين حيث يلزمه بخبره
ما يلزم غيره من الاجتناب والاقدام فلا يكون خبره ملزما على الغير ابتداء بخلاف الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل
للشهادة على المسلم والصبي ليس باهل للشهادة اصلا ولم يلزمهما خبرهما ما يلزم غيرهما فيكون خبرهما ملزما على الغير
ابتداء من غير اهلية الالزام فلا يقبل وقوله الا انه سقط الضرورة عند لازمه استثناء الى الحول على تعاطيها بعد فرض
الضرورة فيما يعني لم يقبل خبر الفاسق من غير وجوب تحكيم الرأي كما قبل في المعاملات التي سكت عن معنى الالزام
فقال لكن سقط الضرورة عند لازمه لانه لما عارض جهة الصدق والكذب فيه امكن تركه والرجوع الى الاصل
وهو طهارة الماء كما هو في الاصل وكذا الاصل في الطعام الحل فلم يلزمه واذا كان الامر كذلك لم يجعل الفسق هدرا بل
اعتبر من وجه فلم يقبل خبره بدون تحكيم الرأي بخلاف المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام لان الضرورة فيه لازمة
على ما مر وحلال الاحاديث حيث لا يقبل فيها خبر الفاسق اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه او لا لانه لا ضرورة
في المصير الى روايته اصلا لان في العدول من الرواة كثرة وبهم غنية فلا يعتبر رواية الفاسق فيها اصلا
واما صاحب الهوى فالمختار انه لا تقبل رواية من انتحل الهوى ودعا الناس اليه لانه يدعو الى التقول
فلا يؤتمن على حديث رسول الله عليه السلام عن الهوى فيلقى ما يستلذ من الشهوات مع عدم داعية الشرع اعلم ان
اهل الهوى منهم من يكفر كغلاة المجسمة والروافض وغيرهم ويسمى الكافر المتأول ومنهم من لا يكفر ويسمى

الفاسق

المتأول فهو عند عامة من الاصوليين كما قال في القسم الاول يقبل شهادته وروايته ايضا لانه لما لم يخرج من اهل القبلة وكان
معظما للدين محترزا عن المعاصي عن علم يحصل ظن الصدق في خبره فيقبل كما يقبل العامة الا انه لا لمجاوزة
الحد معذور بخلاف من ان لو سواه فان من اكفرته لم اقبل شهادته ومن ضللته قبلت شهادته وذكر شيخ
الاسلام في شرحه وشهادة اهل الاهواء مقبولة عندنا الا الخطابية لانهم يرون الكذب جائزا ويكون عدلا في تعاطيهم وهو
الصحيح وما ذكر من الاصل من الاطلاق فهو محمول على ما قلنا والمعنى فيه ان الكافر ليس من اهل الشهادة والرواية لما مر وكونه
متأولا ومحترزا عن المعاصي عن علم يكون لا يجعله اهلا لها كسائر الكفار من اهل الكتاب وغيرهم واختلف في
القسم الثاني ايضا فذهب ابو بكر الباقلاني الى رد شهادته وروايته لان الفسق في العمل كان مانعا عن قبولها
فالفسق في الاعتقاد اولى لكونه اقوى وجهله بفسقه فسق آخر فكان اولى بالرد وذهب الجمهور الى قبول شهادته
لكن شهادته انما تقبل لتهمة الكذب والفسق من حيث الاعتقاد لا يورث التهمة لانه انما وقع فيه لتعمقه في الدين لا ترى
ان منهم من يعظم الذنب حتى يجعله كفرا وذا يمنعه عن الكذب فلم يتمكن تهمة الكذب في شهادته ثم من قبل شهادة هذا القسم
اختلفوا في قبول روايته فمنهم من قبلها مطلقا لان المعتبر في الحرز عن الكذب في الرواية كان اشد تحرزا عن الكذب
ومنهم من فصل فقبل اذا كان عدلا ثقة ولم يكن داعيا الناس الى هواه ورده اذا كان داعيا وهو مذهب
ائمة الفقه والحديث واصحاب الملل لان دعوته الى الهوى وحاجته الى الاحتجاج على صحته سبب داع الى التقول فيورث ذلك
تهمة في روايته كما في شهادة الوالد لولده والصحيح ان من لم يخرج تهمة التقول اما للدعوة الى هواه او لاعتقاد
جواز وضع الحديث لترغيب الناس وترهيبهم لا تقبل روايته ثم الراوي المعروف بالفقه والاجتهاد
كالخلفاء الراشدين والعبادلة خبره حجة يترك به القياس وكذا المعروف بالعدالة والضبط دون الفقه كابي هريرة
وانس بن مالك رضي الله عنهما واما العباس والله خالفان قبلت الامة والا فالقياس الصحيح احق لان النقل
بالمعنى من كلام من اوتي جوامع الكلم بنقل حسب فهمه من العبارة وعند قلة الفقه ربما يزيد او ينقص شيئا يتغير
به المعنى فاما الازدراء بهم فمعاذ الله منهم ولانه اذا انسد به باب القياس صار مخالفا للكتاب والسنة والاجماع
كضمان صاع من التمر مكان اللبن في رواية ابي هريرة ولهذا انكرت عائشة عليه في روايته ان ولد الزنا شر
الثلاثة وان الميت يعذب ببكاء اهله عليه فقالت كيف ولا تزر وازرة وزر اخرى وانكر ابن
عباس عليه في رواية الوضوء مما مسته النار ومن حمل جنازة فليتوضأ فقال السنا نتوضأ بالماء
السخين انلزمنا الوضوء في حمل عيدان يابسة و المجهول الذي لم تعرف صحبته الا بحديث رواه

مثل وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق كالمعروف ان قبلوا روايته او سكتوا عن الطعن لانهم لا يتهمون بالتقصير
وكذا ان اختلفوا فيه مع نقل الثقات عنه كرواية معقل بن سنان في مهر مثل بروع فرده
علي وقبله ابن مسعود رضه وروى عنه الثقات مثل ابن مسعود وعلقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن
رسول الله عليه السلام [illegible] وان ردوه عليه لم يقبل كحديث بنت قيس انه عم لم يجعل لها نفقة ولا
سكنى فانه لم يكن لم يظهر حديثه في السلف لم يعمل به ولا يقبل الا [illegible] لكن العمل به جائز لان العدالة اصل
في ذلك الزمان حتى ان رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا تقبل لظهور الفسق فصار المعول لوجه على الصدق
والمشهور على خلافه وصار الواجب على الراوي والمستنكر منه بعد الطعن ان الظن لا يغني من الحق شيئا والمستتر
منه في حيز الجواز للمعارضة [illegible] اعلم ان الراوي نوعان معروف بالرواية ومجهول بها اما المعروف بالرواية فان
عرف بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلثة عبد الله بن مسعود وابن عباس وابن عمر وغيرهم ممن اشتهر
بالفقه والنظر كان حديثه حجة سواء كان موافقا للقياس او مخالفا له وقد حكي عن مالك انه يقدم القياس على الخبر
وان كان الراوي فقيها وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كابي هريرة وانس بن مالك وسلمان وبلال وغيرهم
ممن اشتهر بالصحبة مع الرسول عم والسماع منه مدة طويلة ولكن لم يكن من اهل الاجتهاد فما وافق القياس من روايته
عمل به وما خالف القياس ان تلقته الامة بالقبول عمل به والا فالقياس الصحيح مقدم على روايته لان نقل الحديث
بالمعنى كان مستفيضا فيهم [illegible] اكثر الاخبار [illegible] هكذا [illegible] لم يعرف هذا الراوي نقل معنى
كلام رسول الله عم [illegible] لا يسلم [illegible] سمع الرسول عم لقصور [illegible] لو لم يزد او ينقص
شيئا [illegible] فلم [illegible] خلو القياس [illegible] الا في الوصف الذي هو ركن
القياس [illegible] في حق الخبر [illegible] الانصاف [illegible] وفي القياس [illegible]
[illegible] وهو القياس [illegible] ان في [illegible] ابن عمر وابن عباس
كونهم معروفين في العدالة وطول الصحبة مع النبي عم والحفظ والضبط وانما نعني به قصور [illegible] بالفقه
ولانه اذا انسد به باب القياس صار مخالفا للكتاب والسنة المشهورة والاجماع لان حجيته ثابتة بها كلها
[illegible] فكان [illegible] في رواية ابي هريرة انه [illegible] هذا [illegible] عن الحديث الذي انسد به
باب القياس وان كان الراوي معها [illegible] الكرخي [illegible] على ابي هريرة لما روى ان ولد الزنا شر الثلثة
[illegible] وقال الله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى والعاقل

ان يقول

114

ان يقول لام [illegible] الحديث [illegible] مخالف للكتاب [illegible] لو كان معناه ان ولد الزنا [illegible] بزنا ابويه والحس [illegible]
معناه انه شر الثلثة من حيث انه ولد زنية [illegible] عرقه [illegible] والدين [illegible]
[illegible] وكذا [illegible] معناه [illegible] بالخصال الذميمة [illegible] ان [illegible]
[illegible] الخصال [illegible] مخالف للكتاب [illegible] لكونه مخالفا للكتاب [illegible] مخالفا للقياس
[illegible] لو كان الراوي فقيها [illegible] روايته مخالفا للكتاب [illegible]
اذا خالف القياس [illegible] ابن عباس [illegible] سمع ابا هريرة يروي الوضوء مما مسته النار فقال [illegible]
نتوضأ بالماء السخن [illegible] حديثه [illegible] يروي من حمل جنازة فليتوضأ فقال [illegible] الوضوء
[illegible] بالعيدان [illegible] القياس [illegible] الصحابة [illegible] اذا كان مخالفا للقياس الصحيح لا
[illegible] القياس واما المجهول [illegible] لم يشتهر بطول الصحبة مع النبي عم وانما عرف بما روي من حديث او حديثين
مثل وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق ومعقل بن سنان الاشجعي وغيرهم فان روى عنه السلف وشهدوا
له بصحة الحديث مثل حديث المعروف بالرواية [illegible] لانهم لا يتهمون بالتقصير في امر الدين وان
سكتوا عن الطعن بعد ما اشتهر روايته عندهم فكذلك لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان وكذا ان
اختلفوا في صحة حديثه بان قبله بعض ورده بعض مع نقل الثقات عنه لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين
صار كانه روى ذلك [illegible] كحديث معقل بن سنان ان النبي عم قضى لبروع بنت واشق الاشجعية بمهر
مثل نسائها حين مات عنها زوجها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل بها فرده علي رضه وقال ما
نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لانه مخالف للقياس [illegible] المعقود عليه
عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وقبله ابن مسعود لانه موافق
للقياس [illegible] الموت [illegible] شيء به سرورا لم يسر بشيء مثله بعد اسلامه
لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله وقد روى عنه الثقات مثل ابن مسعود من القرن الاول وعلقمة
ومسروق ونافع بن جبير والحسن من القرن الثاني [illegible] الثقات [illegible] والا ظهر [illegible] ورده
الكل [illegible] مستنكر [illegible] فلا [illegible] كحديث فاطمة بنت قيس ان النبي عم لم يجعل لها نفقة
ولا سكنى وقد طلقها زوجها [illegible] فرده عمر وغيره من الصحابة وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا
بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت قال عيسى [illegible] اراد بالكتاب [illegible]

العامل لكن ثبوته بها وهو العامل بعلم الحال وعلم المعلن عن حاله في زمن جامع الاحتياط والسعة جزاء
الاحتياط فان قيل اما رد حديث بتهمة الكذب والنسيان والمساهلة فلم حديث وان وافق العامل فليس له
لو اراد ذلك لما كان له ان يقبل وما كان له ان يدع لما رسل ذكر الكتاب واراد به العامل علمه انه لا تأثر له
في الرد للعامل وان لم يظهر حديثه في السلف ولم يتلقوه بالقبول لم يحمل العمل به لكن العمل به جائز لا انه يلزم
في العمل بالعامل في زمن ابي حنيفة رحمه الله وهو القرن الثالث لكن العدالة والصدق جم لكن الزمان عادل بشهادة
النبي عم حين لم يروه مثل هذا المجهول في زمانه لا لعدم ظهور الفسق وغلبته على اهل هذا الزمان
فان قيل لما وافق القياس لم كان الحكم ثابتا بالقياس فاي فائدة في جواز العمل بهذا الحديث قلت
فائدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث ثم
لخص الشيخ رحمه الله الكلام وبين حاصل معنى هذه المواد بوجه علم الصدق في مقابلة الحديث الموضوع
لانقطاع احتمال كونه صحيحا بالقطع والمشهور علم طمأنينة وفي مقابلة المستنكر لكن المشهور صحيحه يحتمل ان
يكون غير صحيح والمستنكر على عكسه وخبر الواحد على الشرائط المذكورة يوجب الظن وهو ما كان جانب الثبوت
فيه راجحا وهو الذي عبر عنه بغالب الرأي والمستنكر منه يفيد الظن اي الوهم وهو ما كان عدم الثبوت
فيه راجحا ولكن الظن لا يغني من الحق شيئا وقد قيل ان بعض الظن اثم فيخشى الاثم على العامل به
والمستتر منه وهو الذي لم يعاينوه ولا قبولهم في حيز الجواز للعمل به دون الوجوب ثم الراوي
لو انكر الرواية اصلا لم يبق حجة لانه يوجب تكذيب العادة فيكذبه وهو ان عليه اول … لكان سقوط
الاصل فيه هذا قول ابي يوسف وعند محمد لا يسقط وهو فرع اصل لهما في شاهدين شهدا على القاضي عنده
بقضيته وهو لا يذكرها فيقبل محمد خلافا لابي يوسف على هذا مسائل في الجامع الصغير ذكر روايته فيها
من ابي حنيفة ومحمد بحجة مسالة حديث ربيعة عن سهيل ابن ابي صالح في الشاهد واليمين وحديث سليمان بن
موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل
باطل باطل فانكر سهيل والزهري الرواية … او جهلا قبل الرواية او لم يعرف التاريخ لا يسقط …
سقطه لجواز … في العدل … فسقط بروايته … عشرين سنة وكان له
… الا انه لكن … الاصحاح وحديث عائشة رضي الله عنها امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها ثم صح انها زوجت
ابنة اخيها عبد الرحمن حال غيبته وكذا … اوائل … الخفاء عليه … على … انتسخه حسين …

فيه تكذيب

١١٥

فيه تكذيب للمخبر في وجه ثم اي الحكاية ذكر وكيف يحمل الخفاء عليهم وهم الائمة والحدود والمهم وان احتمل
الخفاء لا يكون جرحا للحديث بوجه الخاص بترك طواف الصدر والحج عن الغير على بن عمر في مجالسه قبل واشتغال
الطهارة بالقهقهة في الصلوة على ابي موسى الاشعري وجماعة انهم اشتغلوا مالديهم لخفاء النص عليهم
ولكن اشتهر بعض الصحابة رد بسائر الوجوه لكنه لا يثبت الجرح به لكن احدى الكلام لعل لا يعطل ثبات وبلغ
مسلك حدثه بين عمر المسائل ان الخبر فالم يشهد … يتعلق الابدال والاقوال … انه اوله فالاول وهو
محمول على الخفاء وترك العمل به كالعمل بخلافه كما ذكرنا اعلم ان الطعن الذي يلحق الحديث نوعان نوع يلحقه من قبل
راويه ونوع يلحقه من قبل غيره والاول على خمسة اوجه احدها ما انكر جرحا بان قال راوي الاصل لم اروه هذا
فالانكار على انه لا يعمل بذلك الحديث اصلا لكن لعدمه للاول مطلقا كذا ذكره ابن الحاجب في مختصره وثانيها ما لم يذكر
الراوي وقال لا ادري ارويته ام لا وهذا هو المراد من الانكار المذكور في الكتاب بدليل سياق … وهذا القسم
مما يسقط العمل به عند البعض وهو اختيار المصنف لانه يوجب تكذيب العادة فان لم يكن الخبر شاذا … في الفلاني
لم يكذب الراوي وهو ان عليه واذا دل على الوهن او لم وهو الخبر انما يصير حجة بالاتصال …
… بانكار راوي الاصل قد انقطع الاتصال فلا يكون حجة كما لو كذب … سقوط الاصل … فرع … سقوط
الاحتجاج به قول ابي يوسف وعند محمد لا يسقط الاحتجاج به … لو … رجل عند قاض انه قضى لم يحتمل
على هذا القسم وادام على ذلك بعينه ولم يذكر القاضي قضاءه فعملها محمد وينفذ قضاءه ولا يعملها ابو يوسف قال
اصلهما في مسئلة القضاء على اصله فيما في حديث ينكره الراوي وعلى هذا الاصل ومسائل في الجامع الصغير
حفظها محمد عن ابي يوسف ولم يتذكر ابو يوسف ما رواه محمد عنه ولم يعمل بها ابو يوسف على … محمد على
ما رواه عن ابي يوسف بعد انكاره مثال الحديث الذي انكره المروي عنه ما روى ربيعة عن سهيل بن ابي
صالح عن ابيه عن ابي هريرة ان النبي عم قضى بشاهد ويمين فقيل لسهيل ان ربيعة يروي عنك فلم يذكر
وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني وهو ثقة بعد عمل الشافعي بهذا الحديث مع انكار الراوي ولم
يعمل به علماؤنا وما روى سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة عن النبي عم انه قال
ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل فان ابن جريج سال الزهري عن هذا الحديث فلم
يعرفه فلم يعمل به ابو حنيفة رحمه الله وابو يوسف لانكار الراوي وعمل به محمد والشافعي …
وهو الوجه الثالث اعلم ان الراوي لما افتى بخلاف ما رواه من الحديث او عمل بخلافه فان كان ذلك قبل الرواية

وقيل أي بلغه الحديث ثم سقط به الحديث وحمل على أنه كان مذهبه قبل أن يسمع الخبر وفي بلغه الخبر بتركه احسانا

للظن به وكذا إن لم يعرف التاريخ فأما إذا علم بعد الرواية يسقط لأنه لا يخلو إما أن يعمل ذلك لأنه عرف نسخه أو

كونه غير ثابت أو عمل بخلافه عملا بقلة المبالاة مع علمه بالنص فيصير فاسقا أو نسي الخبر فيكون مغفلا وكل

ذلك يوجب قدحا في الرواية فيسقط ما عمل الراوي بخلافه بعد الرواية حديث ابن عمر في رفع اليدين عند الركوع

سقط بروايته مجاهد أنه صحب ابن عمر عشر سنين وكان لا يرفع يديه إلا في تكبيرة الافتتاح وحديث عائشة

أن النبي عم قال أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها الحديث ثم إنها زوجت حفصة بنت أخيها عبد الرحمن حال غيبته بغير إذنه

وكذا المخالفة من غير الراوي على التفصيل الذي ذكرنا لا أنه يحمل الخفاء عليه كحديث عبادة بن الصامت أن النبي

عم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وقد صح أن عمر رضه

نفى رجلا فلحق بالروم وارتد فحلف أن لا ينفي أحدا ولو كان النفي حدا لما جاز له الحلف أن ارتد كما لو جلد

زانيا فارتد وقال علي رضه كفى بالنفي فتنة وهذا الحديث مما لا يحتمل الخفاء عليهما لأن إقامة الحدود

من حظ الأئمة ومبناه على الإظهار والاشتهار فبعد أن يخفى الحديث عليهما وهما من أئمة الهدى فدل تركهما

العمل بالحديث على أنه منسوخ فإن قيل لو كان منسوخا لما عمل به عمر رضه لأن العمل بالمنسوخ حرام قلنا إنما امتنع

عمر من العمل به علما أنه لم يكن حدا إلا أنه رأى ذلك مصلحة فأما قاله أن ذلك بطريق المصلحة والسياسة قلنا

فعلم عمر أن لا مصلحة فيه لتبدل الزمان فتركه وإن احتمل الخفاء على الحي لا يكون جرحا كما روي أن

النبي عم رخص للحائض في أن تترك طواف الصدر ثم صح عن ابن عمر أنها تقيم حتى تطهر فتطوف طواف أن

يكون ذلك خفي عليه ولو بلغه لرجع إليه فإنه واجب على من بلغه أن يعمل به وكذلك قول ابن عمر لا يجزي أحد من

أحدا لا يدع العمل بالحديث الوارد في أنه يجزيه من المسح على الخف الكبير فجاز أن يكون ذلك خفي عليه وكذا ما روي عن أبي موسى

أنه كان لا يوجب إعادة الوضوء على من قهقه في صلاته لا يوجب جرحا لأن ذلك من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء

عليه وكذا تعيين بعض محتملاته وهو الوجه الرابع أن من الراوي تسا أو الوجوه لكنه لا يسد الجرح به ولا يمنع

العمل بظاهره لأن الأصحاء الثابت للمطالعة لا يعطل بتأويله لكن لو لم يعين له وجه يصلح وجب اتباعه والأولى لكن

مثل حديث ابن عمر أن النبي عم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا والحديث يحتمل التفرق بالأبدان وتفرق

بالأقوال لأنه تعالى تفرق كلمتهم وحمله ابن عمر على تفرق الأبدان ونحن حملناه على تفرق الأقوال ولو كان

الوجه الخامس في الامتناع من الراوي عن العمل بموجب الحديث قبول العمل به والحديث

له من أن يكون حجة لأن ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما أن العمل بخلافه حرام ويصلح حديث ابن عمر في رفع

عند الركوع مثالا له ثم لا يمنع بالتوقف والأولوية والعمل أن لا يمنع العمل بالحديث وإن كان راويه

وقيس أو انفي أو اعمى لأن المقصود ظهور الصدق فذلك بالعدالة والورع لا مثل الحر والأنثى مثل الذكر

والأعمى مثل البصير لأنه روي أن رسول الله عم قبل قول بريرة في الهدية والصدقة وكما كان يجيب دعوة الحر

يجيب دعوة المملوك ولأنه روي أن الصحابة كانوا يرجعون إلى زوجات النبي عم ولأنه روي أن كبار الصحابة

كفت بصره ولم يوجب ذلك جرحا ولا نقصانا في الدين وكذا الطعن المبهم لا يوجب جرحا في الراوي

كما في الشاهد وكذا المفسر إن لم يوجب طعنا كالطعن في أبي حنيفة رحمه الله بأنه دس ابنه ليأخذ كتب أستاذه فلو صح هذا

لكان دليلا على أنه يعتمد حفظه بكتبه وطعن محمد يطعن ابن المبارك فيه لا يجيبني أخلاقه لأنه من

أهل العزلة ومحمد من أهل الفقه وقد يقبح في أحد المعاملين ما يستحسن في الآخر وكذا الطعن بالعنعنة

وبالكناية بدون ذكر ونسبه وبركض الدواب وكثرة المزاح بعد أن كان حقا وبحداثة السن بعد

أن كان متقنا وبقلة الرواية وبكثرتها وكذا ممن يتهم بالعراقي في الدين والعصبية ثم الأصل فيه

السماع وهو مما يكتب على المحدث أو قراءة المحدث عليك وهو الأول عند الأكثر والخلف الكتابة والرسالة

من الأصل يقول حدثني وفي الخلف أخبرني فإن لم يرو بذلك فيقال إن كلمت فلانا أو حدثته يقع على

المشافهة ولا الحنث بالكتابة والرسالة ويحنث بهما لو قال إن أخبره بكذا ولهذا نقول أخبرنا الله

وأنبأنا ولا نقول حدثنا ولا كلمنا إلا ذلك لموسى عم اعلم أن الطعن الذي يلحق الراوي من أئمة

الحديث على وجهين مبهم ومفسر بسبب الجرح والمفسر على وجهين إما أن يكون السبب مما يصلح الجرح به

وإما أن لا يصلح فإن صلح فعلى وجهين أيضا إما أن يكون ذلك مجتهدا في كونه جرحا أو متفقا عليه

فعلى وجهين أيضا إما أن يكون الطاعن ذلك موصوفا بالعصبية والعداوة أو بالنصيحة والإتقان

أما الطعن المبهم فلا يوجب جرحا في الراوي لأنه لا يوجبه في الشاهد لأن الطعنة المدعى عليه أو المزكي

طعنا مبهما مع أن بابه أضيق لما أن اشتراط العدد والحرية فيه فلأن لا يوجب جرحا ههنا أولى وكذا

الطعن المفسر بما لا يصلح جرحا لا يقبل مثل طعن البعض لأبي حنيفة أنه دس ابنه ليأخذ كتب أستاذه

حماد فإن هذا إن صح فليس بطعن بل هو دليل إتقانه لأنه كان لا يستجيز الرواية إلا عن حفظ ولا بأس به الحافظ

الولد وإن كان جد حفظه وحسن ضبطه وإنما بعد ذلك يبقى بل حافظه بكتبه أستاذه لا جمعه

الدين وهذا امر مبهم لجواز اعتقاد الكمال لاجل لا لاجل العدول عنه واجل من ان ينسب اليه ذلك ومثل طعن بعض
الجهال في محمد بن الحسن بانه سال عبد الله بن المبارك ان يقرأ عليه احاديث سمعها فابى فقيل له لم لا تكلمه
فقال لا تعجبني اخلاقه فان هذا ان صح لم يصلح طعنا لان اخلاق الفقهاء لا توافق اخلاق الزهاد لانهم
اهل العزلة والفقهاء اهل العروج وقد يتبع لصد المعاصي ما يحسن في الاخرة وكذا الطعن بالعنعنة وهي
التدليس وهو ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان لا يوجب جرحا لان هذا يحتمل الاتصال
لاحتمال ان يترك راويا سماه اخاه او ان كان حدثني عن بعض الوهم لان حدثني يستعمل في المشافهة وعنعنه
الارسال الذي يحتج علماؤنا به هنا مسميته اولى لئلا يكون جرحا وهذا الطعن بسبب جهد فيه وكذا الطعن
بالتلبيس وهو ان يكني عن الراوي ولا يذكر اسمه ونسبه مثل قول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو يحمل
الثقة لو اراد به الحسن البصري وغير الثقة او اراد به الكلبي وهو غير ثقة عند ائمة الحديث لانه يروي تفسير
كل آية من قول النبي عم ويسمى رواية الكلبي وهذا النوع من الطعن لا يوجب جرحا بل هو محمول على صيانة الراوي
من ان يطعن فيه بعض من لم يطلع ببواطل السوء فيه وكذا الطعن بركض الدواب يعني انه من عمل
الجهال لا يوجب جرحا لان السباق بالخيل والاقدام مشروع ليقوى به المرء على الجهاد وكذا الطعن بكثرة
المزاح لا يوجب جرحا لان ذلك مباح شرعا اذا لم يتكلم بما ليس بحق فقد روي ان النبي عم كان يمازح
ولا يقول الا حقا روي ان رجلا استحمل رسول الله عم فقال انا حاملك على ولد ناقة فقال ما اصنع
بولد الناقة فقال عم هل تلد الابل الا النوق وروي انه عم قال لا يدخل الجنة عجوز فحزنت العجوز
فقال عم اخبروها انها لا تدخلها وهي عجوز لان الله تعالى يقول انا انشأناهن انشاء فجعلناهن
ابكارا وكذا الطعن بحداثة السن لا يوجب جرحا فان كبراء الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم
منهم ابن عباس وابن عمر ولكن هو بشرط الاتقان عند التحمل في الصغر والبلوغ والعدالة عند الرواية
وكذا الطعن بقلة رواية الحديث وكثرتها لا يوجب جرحا فقد كان في الصحابة من يمتنع من الرواية في عامة
الاوقات ومنهم من اشتغل بها في عامة الاوقات ولكن المعتبر هو الاتقان وربما كان اتقان من لم
يكثر الاعتياد بالرواية اكثر من اعتيادها فالصدق في اعتياد الرواية ولا يظن احد انه يطعن في حديثه
بهذا السبب واما الطعن المفسر بما هو جرح متفق عليه ولكن ممن هو معروف او متهم بسبب ظهور بابه
على العداوة او هو طعن الملحدين والمتعصبين بعض الاهواء المضللة في ائمة الحق فانه لا يوجب الجرح لعلمنا

انه كان

انه كان من تعصب وعداوة ثم الاصل في السماع اعلم ان الاصل في باب الجرح هو السماع وقراءة
المحدث عليك او قراءتك على المحدث وهو يسمع ثم تستفهمه بان يقول اهو كما قرأت عليك فيقول
نعم والاول اولى عند عامة اهل الحديث لانه طريق رسول الله عم وقال ابو ح الاولى الا يقرأ هو
على المحدث لان المحدث لا يؤمن ان يترك ويسهو ولا احتياط في امر شرع فالاوثق ان يقرأ هو بنفسه
فان غفل من الحاضرين لا ان يغفل المحدث ولا يسمع كلاما هو موهوم ولكن الترك الخشية في الغفلة عن السماع
يسمعه او ناسيا واما رسول الله عم كان مخصوصا بكونه مامونا عن السهو والغلط لانه كان يحدث حفظا
يحدث حفظا ولا يكتب ولا يقرأ المكتوب ايضا واما الكاتب فيمن يقرأ من كتاب لا عن حفظ حتى لو كان
عن حفظ بقراءة المحدث اولى واما القسمان الاخيران اللذان هما الخلف فالكتاب والرسالة اما الكتاب فعلى
رسم الكتب من العنوان والتوقيع ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى ان قال عن النبي عم ويذكر متن
الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث عني بهذا الاسناد واما الرسالة فان يرسل
اليه رسولا بان فلانا يا اخبرني الى آخره فاذا ثبت عندك بالحجة انه هو الكتاب او رسالة فلان حل
له الرواية لان الكتاب ممن نأى كالخطاب ممن دنا والرسول كالخطاب الا ترى ان رسول الله عم كان
مامورا بتبليغ الرسالة الى الناس كافة فبلغ قوما بالخطاب وآخرين بالرسالة والكتاب الا ان
المختار في القسم الاصل ان يقول السامع حدثني فلان لان ذلك يستعمل في المشافهة وفي القسم الخلف ان
يقول اخبرني لان الاخبار يعم الاعلام والى هنا بالكتاب والرسالة الاعلام ولهذا قال محمد
في الزيادات فيمن قال ان كلمت فلانا او حدثته به انه يقع على المكالمة مشافهة ولا يحنث بالكتاب
والرسالة ولو حلف لا يخبره بكذا فكتب او ارسل يحنث كما لو تكلم به مشافهة الا ترى ان الله تع اكرمنا
بكتابه ورسوله ونحن نقول اخبرنا الله تعالى بكتاب ورسول ونبأنا وانبأنا ولا يجوز ان
نقول حدثنا ولا كلمنا واما ذلك خص لموسى عم كما قال وكلم الله موسى تكليما وفي الاجازة يجب
ان يقول اجازني ويجوز ان يقول اخبرني وان لم يعلم المجاز له ما فيه لم تصح عندهما وكذا عند ابي يوسف
في الاصح والقياس على الشهادة من لا يعلم ما فيه لان السنة امرها عظيم وخطبها جسيم وشرط سماع
الصبي الصغير وذا للتبرك لا للحجة وفي اعتبار صحة باب العقد وهو عامة اسماع بان يقول المحدث اخبرني
فلان بن فلان في هذا الكتاب فاجزت لك ان تروي عني فقال ليس على بوعد اما ان يكون المجاز له عالما

الكتاب او جاء سلامه فان كان عالما به وعده بهم ما فيه وقال له اجيز اني فلانا حدثني عما في هذا الكتاب
على ما فهمته باسانيده منه فانا اجزت لك التحدث به كان صحيحا اذا كان المستجيز معروفا بالضبط
والفهم لكن المستحب للمجاز له ان يقول عند الرواية اجازني فلان ويجوز ان يقول اخبرني ولا ينبغي ان يقول
حدثني فلان وكلمة حدثني مختص بالسماع ولم يوجد وفخر الاسلام جوز ان يقول حدثني لان الاجازة كالخطاب من
المجيز في حقه وان لم يعلم المجاز له ما فيه لا يصح الاجازة قال بعض مشايخنا هذا قول ابي حنيفة ومحمد واما
على قول ابي يوسف فيصح لان الامن عن الزيادة والنقصان فيما سبق اختلافهم في كتاب القاضي الى القاضي فان
علم الشاهد بما في الكتاب شرط عند ابي حنيفة ومحمد وليس بشرط عند ابي يوسف لصحة اداء الشهادة والاصح
ان مثل الاجازة لا يصح عندهم جميعا وهو اختيار الامام السرخسي لان ابا يوسف انما استحسن ذلك لاهل الضرورة
فالكتاب يشتمل على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف عليه غيرهما ولا ضرورة في كتب الاخبار
لان السنة اصل الدين فامرها عظيم وخطبها جسيم وفي تصحيح الاجازة من غير علم حسم لباب الجد وفتح لباب
التقصير في التحصيل ومن يسامح له بالرواية من غير علم بها يتوانى في التحصيل ويضيع اوقاته بالتعطيل
ونظير هذا سماع الصبي الصغير الذي لا يفهم ولا يميز وهذا النوع تبرك استحسنه الناس فاما ان يثبت بمثله
نقل الدين ويقوم به الحجة فلا فان ابا حنيفة اما الرواية بعد البلوغ ما سمع قبل البلوغ فمقبولة كالشهادة وبالاجماع
الصحابة على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما مما سمعوا قبل البلوغ وروي بعضهم من غير تفرقة ان
احتمل الامرين   والكتابة ان كانت تذكر فهو حجة سواء كان بخطه او بخط غيره معروف او مجهول اذا المقصود
هو التذكر والا لا عند ابي حنيفة في الشهود والقضاة والرواة وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ان تيقن به توسعة
على الناس ولابي يوسف في الرواة لدلالة الظاهر والعادة فيما يجري في ديوانه لكونه مأمونا عن التبديل
عادة والتغيير لا في يد الخصم والعزيمة ما قاله ابو حنيفة لان الخط للعلم تذكره المراد للنسيان والمراد اذا لم تذكر
نسي فكان عدما فالخط لا فالم يفد للعلم كذا كان هذا اعلم ان الكتابة نوعان مذكر وامام
ما يذكر ان ينظر في المكتوب فيتذكر به ما كان مسموعا والعمل بهذا الطريق جائز سواء كان مكتوبا بخطه
او بخط رجل معروف او مجهول لان المقصود هو الذكر وقد حصل وهذا لان الاحتراز عن النسيان غير ممكن لانه
جبل عليه الانسان والامكان عدم اشتراط النسيان وبعد النسيان ان ينظر في الكتاب فلا يتذكر ما اذا
تذكر كل الرواية عن سقط والامام لا يتذكر عند النظر لكنه يعتمد الخط فلا يحصل بمثله رواية الحديث

والمخط

والقاضي يجد في خريطته سجلا مكتوبا بخطه والشاهد يرى خطه في الصك فقال ابو حنيفة لا يعمل الشهود والقضاة والرواة
بذلك ومحمد اثبت الرخصة في الكل اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لا يبقى فيه شبهة توسعة على الناس وروى بشر
بن الوليد عن ابي يوسف انه يجوز رواية الحديث من غير تذكر لدلالة الظاهر فان التزوير والتغيير عادة يكون في
المظالم والخصومات وكذا في السجل اذا كان في خريطة القاضي مختوما بختمه لكونه مأمونا عن التبديل والتغيير
لا انه في يد الخصم حتى لو كان في يد الشاهد فلا يجوز اعتماده والعزيمة ما قاله ابو حنيفة لان الكتاب للعلم تذكيره المراد
للنسيان ولا عبرة للمراد اذا لم ير الراوي بها وجهه فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر العلم به وهذا لان الخط يشبه
الخط فيقع فيه شبهة لا يمكن الاحتراز عنه بالحرف الحفظ والتذكر فلا يبقى اعتبار تلك الشبهة الا ان لا يقبل
رواية الاخرس وان كان بصيرا يعلمونها بالاشارة   والنقل بالمعنى لا يجوز عند البعض لقوله عم نضر الله امرأ
سمع مني مقالة فوعاها واداها كما سمعها الحديث وعند العامة يجوز لانه يشتهر بما ثبت عن الصحابة رضي الله عنهم قال
ابن مسعود سمعت رسول الله كذا او نحوا منه او قريبا منه او كلاما هذا معناه وهذا هو حكم المحكم فاما الظاهر
كعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز فلا رخصة فيه الا لمن يكون له علم باللغة فقه الشريعة ليقع الامن عن تغيير
المراد واما المجمل والمشترك لا يتصور نقلهما بالمعنى لحاجته الى المراد ولا رخصة في المأول لان تاويله لا يلزم غيره
وفي الجوامع لقوله عم اوتيت جوامع الكلم لا يجوز في الاصح لاحاطة الجوامع بمعان قد تقصر عنها عقول ذوي الالباب
هذا وقد انتهى كلام محمد الحديث اعلم ان نقل الحديث بالمعنى لا يجوز عند البعض وهو اختيار ابي بكر الجصاص
والقاسم وابن سيرين لقوله عم نضر الله امرأ سمع مني مقالة فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه
الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه فالنبي عم رغب في حفظ اللفظ حيث قال اداها كما سمعها فان المسموع
هو اللفظ ونبه على العلة وهو تفاوت الناس في الفقه والفهم فعسى ان يكون غيره افقه منه فلا يخل باللفظ ويتأمل
المنقول اليه فيستنبط منه معنى زائدا وعامة العلماء جوزوا ذلك بطريق الرخصة والحكي ذلك عن مالك والشافعي وابي ح
واحتجوا به تمسكا بما جاء الصحابة رضوان الله عليهم على قولهم امرنا رسول الله بكذا ونهانا عن كذا ولم ينقلوا اللفظ
الذي تلفظ به النبي عم من الامر والنهي وقد استفاض عن ابن مسعود رضي وغيره من الصحابة سمعت رسول الله كذا
او نحوا منه او قريبا منه او كلاما هذا معناه والفقه فيه ان اللفظ الاحتياط مراعاته اذا كان الحكم متعلقا به
وفي احاديث النبي عم لا يتعلق الحكم بالنظم والمعاني التي يتعلق بالمعنى خلافا والعوامل على ما عرف وهذا اعلم الحكم و
والى هذا اشار السنة في هذا العام على خمسة اوجه محكم لا يشتبه معناه ولا يحتمل الا وجها واحدا فيجوز نقله بالمعنى

لكل من عرف اللغة وهو ما يحتمل غير ما ظهر كالعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز فلا خلاف في نقله بالمعنى
الا انه ينبغي للمجتهد ان لا يجوز نقله بالمعنى لعدم تمكن غيره من الرجوع الى لفظه لاحتمال المجاز والتخصيص ولعل ذلك المحتمل
كان مرادا واما اذا كان معناه لا يفهم الا بعد التأمل فلا يجوز نقله الا بعد ان يفسر المراد او مجملا ومشكلا ومتشابها ولا
يجوز نقله بالمعنى لان الوقوف على المراد منها متعذر فمثل المجمل والمشكل والمشترك والمجمل لا يجوز نقله بالمعنى
اصلا لان المراد بها لا يعرف الا بالتأويل والتأويل لا يكون حجة على غير المتأول لعدم الوقوف على ما ثبته وما كان من
جوامع الكلم كقوله عليه السلام الخراج بالضمان فقد جوز بعض مشايخنا نقله بالمعنى على الشرط الذي ذكرنا في الظاهر
وقال شمس الائمة السرخسي الاصح انه لا يجوز نقله بالمعنى لاحاطة الجوامع بمعان تقصر عنها عقول ذوي الالباب
وكان هذا النوع من الحديث وما اشبه كلا من المجمل والمتشابه والمأول مراد رسول الله عليه السلام بقوله ثم اداها
كما سمعها او يقول ان من ادى تمام معنى كلام الرجل يوصف بانه ادى كما سمع وان اختلف اللفظ كما في
الترجمان على ان الحديث يدل على ان محافظة اللفظ المسموع منه عليه السلام من غير تبديل اولى ونحن به نقول وانما الكلام
في جواز نقل الحديث بالمعنى عند الضرورة ومساس الحاجة والحديث لا ينفي ذلك

فصل في المعارضة

وهي تقابل الحجتين على السواء في حكمين متضادين في محل واحد في حالة واحدة ومن الحجج لا تعارض في انفسها وضعا
لانه من امارات الجهل والعجز تعالى الله عن ذلك وانما يقع لجهلنا بالناسخ من المنسوخ وحكمه بين الآيتين المصير
الى السنة ان كانت الحادثة لسبب الكتاب وبين السنتين المصير الى القياس واقوال الصحابة على الترتيب في
الحجج والكلام فيه في تفسيرها لغة واصطلاحا وشرطها وحكمها اما تفسيرها لغة فالمعارضة هي المقابلة على سبيل
المماثلة يقال عرض لي امر اي استقبلني بصده ومنع ومنه سميت الموانع العوارض واصطلاحا تقابل الحجتين
المتساويتين في القوة على وجه يوجب كل واحدة منهما ضد ما يوجبه الاخرى كالحل والحرمة وانما قيدنا
بالمتساويتين لعدم المقابلة بينهما لان الضعيفة لا تقابل القوي واما شرطها فاتحاد المحل والوقت
لان التضادين لا يستحيل اجتماعهما في محلين وكذا اذا لم يتحد الوقت لا يتحقق التضاد بين الضدين لا يتحقق في وقت واحد
لجواز اجتماع الضدين في محل واحد في وقتين كحل الخمر قبل تحريمه وحرمته بعد حلها واعلم ان الحجج التي تتوقع عرضها الكتاب
والسنة لا يقع التعارض بينها حقيقة لان ذلك من امارات الجهل والعجز فان من اثبت حكما بدليل ثم عارضه ولا بد
آخر يوجب خلافه كان ذلك لعجزه عن اقامة دليل سالم عن المعارضة والعجز عن ذكر ما يدل على الحكم بالطريق المستقيم
والجهل بالمعارض في الحكيم العليم الذي لا يعزب عن علمه شيء يتعالى عن ان يوصف بالجهل والعجز وانما يقع

التعارض بينهما فالسنة انما يجعل بان يرجح احدهما او يعلم التاريخ ثم يقع التعارض بوجه لكن اللاحق يكون ناسخا للسابق
واما حكمها فيقول التعارض اذا وقع بين الآيتين بحيث لا يمكن التوفيق بينهما بوجه من وجوه التخلص يصار الى السنة لا
العمل بهما للتنافي بينهما ولا باحدهما عينا لعدم الاولوية اذ التعدد سواء فيصار الى ما بعدها
من الحجة وهي السنة ان كانت الحادثة بسبب الكتاب واذا وقع بين السنتين يصار الى اقوال الصحابة او القياس على الترتيب في
الحجج ان امكن حسب اصله وفي ترتيب الحجج فان المصير بعد السنة الى قول الصحابي على الاولى ان كان يدرك بالقياس وفيما
لا يدرك عند ابي سعيد البردعي وعند الكرخي لما تقدم قول الصحابي على القياس اذا ورد فيما لا يدرك بالقياس
واما فيما يدرك بالقياس فيصل القياس مقدما ولا يجوز تعليقه فان علم قوله وحكم المعارضة بين الآيتين المصير
الى السنة منظور فيه لجواز المصير عند تعارض الآيتين الى آية اخرى وعند تعارض السنتين الى سنة اخرى
او آية فلعل كلام الشيخ مبني على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة فلا يتوجه عليه اعتراض ان امكن وعند
تعذر المصير اليه يجب تقرير الاصول كما في سؤر الحمار لما تعارضت الادلة بل فيه طاهر بقي ولا يتنجس به طاهر
وكذا المفقود لا يرث احدا ولا يرثه احد والخنثى المشكل لا يرث ميراث الابن ابقاء لما كان على ما كان وان وقع
التعارض بين قولي الصحابة او القياسين لم يسقط بالتعارض لانه من حكم جهلنا بالناسخ فيختص بمحل يجوز
فيه النسخ ولان القول بالتعارض بينهما يوجب العمل بلا دليل فلا يمكن العمل باحدهما بشهادة قلبه وهو تحري اصحاب
المجتهد المحول واخطا اولى اي ان صح القياس بشاهد بعد السنة واقوال الصحابة وعند تعذر المصير الى
الى الاولين فانه لم يوجد بعد السنة واقوال الصحابة قياس يصلح شاهدا يجب تقرير الاصول كما في سؤر
الحمار فانه لما تعارضت الدلائل فيه من الاخبار والآثار ولم يمكن العمل بالقياس بقي مشتبها فوجب تقرير
الاصول واما بيان التعارض بين الخبرين فقد روي ان النبي عليه السلام سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال
نعم فهذا يدل على ان سؤره طاهر وروي انس ان النبي عليه السلام نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية وقال انها رجس
وهذا يدل على ان سؤره نجس واما بيان التعارض بين الآثار فقد روي عن ابن عمر رضه ان سؤره
نجس وروي عن ابن عباس انه طاهر واما ان القياس لا يصلح شاهدا لان اعتبار الاصل بسؤر الآدمي ولحمه و
سؤر الكلب والحمار ليس في معنى الآدمي لان العرق في الحمار دون العرق في الآدمي فانما يوجد المشابهة دون
الحمار وهو العرق في الكلب فانه يوضع في الدور والافنية ويشرب من الاواني دون الكلب فلما استوت
الضرورة اصلا كان سؤر الحمار نجسا ولو تحققت حسب جعلها الى لا يوجب الحكم بنفاء الطهارة والطهور

فاذا المتحقق الضرورة من وجه دون وجه لم يمكن الحاقه باحدهما فوجب المصير الى ما كان ثابتا قبله فلا يطهر به ما كان
نجسا ولا ينجس به ما كان طاهرا لان الطهارة والنجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا تزول بالشك فلا يكون واجب
ضم التيمم اليه لتحصيل الطهارة بيقين ولا الاتيان بكل واحد بتقدير الاصول واحد عرف الماء طاهرا وطهورا بيقين لزم
الاتيان بكل واحد منهما بالشك لانا نقول من ضرورة تقدير الاصول زوال صفة الطهورية عنه اي
لانها لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به لانه لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث والنجاسة فلو
قلنا ببقائها لم يكن تقديرا للاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واسقاطا للاخر فوجب القول بزوال
الطهورية والحكم به ووقوع الشك والاشتباه فيهما لانها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم
وكذا المفقود لا يرث احدا ولا يورث منه احد لانه تعارض دليلا حيوته وموته فجعل حيا في حال نفسه ميتا
في حال غيره لان ماله لم يكن لغيره ومال غيره لم يكن له فيبقى ما كان على ما كان ولا يثبت الاستحقاق بالشك وكذا
الجواب في الخنثى المشكل فانه يشبه الاناث من وجه والذكور من وجه لكنه لم يوجد فيه ما يرجح به جهة الذكورة
او الانوثة فجعل بتقدير الاصول وسواء اتفق على اخذ النصيبين لم يكن له فلا يثبت بالشك اي ووقع التعارض
بين القياسين لم يسقط بالتعارض اي لم يسقط العمل بهما بسبب التعارض كما سقط العمل بالنصين عند
التعارض بل يعمل المجتهد بايهما شاء لان التساقط بالتعارض انما يكون بجهل الناسخ من المنسوخ فان
المنسوخ لا يجوز العمل به والمجتهد لا يصلح دليلا على حكم شرعي ولا يجري النسخ بين القياسين لان كل واحد
منهما حجة في حق العمل بخلاف النصين لان الحجة احدهما وكذا التعارض بين قولي الصحابي لا يوجب سقوط البعض
لانه يعمل وجه الرأي فيهما لم يجد الى جهة بينهما بالحديث الموقع في محل القياس الا انه من اسقط اعتبار البعض
بحكم المعارضة امكن العمل او اعتبار الحجة بخلاف القياس لان ما وراءه اعتبار الاول ومولد حجة شرعية عند
المحقق فلو اسقطنا بين القياسين بالتعارض يتعذر العمل بالحجة الشرعية فكان العمل باحدهما بشهادة قلبه وهو حجة
في حق العمل لقلبه الصفة بنور الفراسة اصاب المجتهد الحق او اخطأ اولى من العمل بالاصل الذي هو ليس
بحجة ونظيره مسافر له اناءان احدهما نجس والاخر طاهر فانه يتحرى للشرب لا للوضوء لان التراب
خلف عن الماء في الوضوء لا في الشرب وكذا المسالخ لو اختلطت المذبوحة والميتة يتحرى حالة الاضطرار بان لم
يجد حلالا لانعدام الخلف دون حالة الاختيار لان المصير الى الضرورة الا ترى انه لا يجوز التحري في الفروج
نحو الصلاة المعتقة بعينها بغيرها وكذا حكم الثوبين طاهر ونجس يتحرى حالة الاضطرار دون الاختيار

وكذا

١٢٠

وكذا من صلى وقت الوتر او الجمعة لو اشتغل بالوضوء لا يكون له التيمم لان الفوات الى الخلف بخلاف صلاة الجنازة
والعيدين لانهما لا تعادان اي على هذا الاصل وهو ان التحري يجوز ان يسقط اعتبار وجوده اذا كان له خلف واما ما لا يكون
له خلف لا يسقط اعتباره مسائل منها مسافر له اناءان في احدهما ماء طاهر وفي الاخر نجس لا يعرف الطاهر من
النجس فانه لا يتحرى للوضوء لكنه يتيمم لان التراب خلف عن الماء في حق الطهورية فلو لم يعمل بالتحري امكن العمل بما هو
خلف في حق الطهورية ويتحرى لو احتاج الى شرب الماء فانه يتحرى لانه لا خلف في حق الشرب حتى يرجع اليه فيعمل
بالتحري لتحقق الضرورة ومنها المسالخ لو اختلطت المذبوحة والميتة فيها واشتبه الامر عليه فانه يتحرى حالة
الاضطرار بان لم يجد حلالا لتحقق الضرورة لانعدام الخلف ومثله لو كانت حالة الاختيار بان يجد طعاما اخر
حلالا فانه لا يجوز له العمل بالتحري لان المصير الى الضرورة والدليل على ان المصير الى التحري للضرورة
عدم جواز المصير اليه فيما لا مدخل للضرورة فيه فان من اعتق امة معينة ثم اختلطت بغيرها ولو اشكلت عليه فانه
لا يجوز له العمل بالتحري فيه اذ لا مدخل للضرورة في اباحة الفروج بدون الملك بخلاف الطعام والشراب فان لهما حلا
فيهما على ما عرف ومنها ان من كان له ثوبان احدهما طاهر والاخر نجس فانه يتحرى حالة الاضطرار بان لا يجد ثوبا
آخر لانه لا خلف عن الثوب في اقامة الستر الذي هو شرط جواز الصلاة وكان مضطرا الى ذلك فامرناه بالتحري
فيه بخلاف حالة الاختيار لانعدام الضرورة لوجود الخلف ومنها ما قالوا فيمن خاف فوت وقت الصلاة او فوت الجمعة
لو اشتغل بالطهارة فانه لا يجوز له الصلاة مع التيمم لانتفاء الضرورة اذ الفوات الى خلف بخلاف ما اذا حضر صلاة
العيدين فان اشتغل بالوضوء تفوته فانه يتيمم لتحقق الضرورة الى المصير الى التيمم اذ الفوات لا الى خلف اذ صلاة
العيد لا تعاد ولا تقضى ثم اذا عمل باحد القياسين لم يجز نقضه الا بدليل فوقه بغير له اجتهاد امضى حكمه وكذا
لو صلى باحد الثوبين بالتحري لا يمكن له ان يصلي بالاخر الا بدليل فوقه بخلاف تحري القبلة فانه لو تحول رأيه يتحول اليها
التحول من جهة الى جهة وهو محل ما لا يعتبر ما في القبلة من الفرق بين ما يحتمل المعارضة وبين ما لا يحتملها انه لو اعتق او طلق ثم
ثم نسيه لم يجز له الخيار بالجهل ولو اوقعه في المحل المبهم له الخيار لان تعيين المحل مملوك له كاصل الايقاع
فيبقى حقه في تعيينه وان سقط في اصله اي اذا عمل باحد القياسين بالتحري لا يجوز له ان يتركه ويعمل بالاخر الا بدليل
فوق التحري فان يتبين نص بخلاف ذكر القياس لانه ما يبين نص بخلافه ظهر خطأه حيث اجتهد في المنصوص عليه كما لا
يجوز نقض حكم امضي بالاجتهاد باجتهاد مثله لرجحان الاول بواسطة العمل به فان قيل لو ثبت له الخيار في العمل
بالقياسين لكان ينبغي ان يكون خياره بعدما عمل باحدهما في حادثة حتى كان له ان يعمل بالاخر في حادثة اخرى كما في كفارة

السمر فانه لو عين احد الانواع في الكفارة فليس بين هذا في نفسه نوع اخر كما ان نفس اخرى لها ساكن لكل واحد
من الانواع صالح للتكفير به لانه موجب للذكر وهذا كما في الخيار ما سبق مثل هذا الولد بانه اعتبار ان كل واحد
منهما صالح للتكفير فاعام امر العلم بان احدهما سواء الاخر فظاهر بعدما ثابت احدهما بنفوذ العتق انه لا يكون
له ان يصير الى الاخر الا بدليل سواء كون من الاول لكن لو ثبت ان احدهما على الاخر فان ذا ما اصل باحدهما بالتحري ثم
تحول رايه لم يجز له ان يصلي بالاخر بالتحري الا ان يستيقن طهارته فان يغسل الثوب الى المصلي لو تحرى عند اشتباه القبلة
وصلى الى جهة ثم وقع تحريه الى جهة اخرى فانه يجوز له ان يصلي في المستقبل الى تلك الجهة ولم يجز ذلك على ان جهة القبلة
ما ادى اليه اجتهاده في الاشتباه فكلاهما في حكم لا يقبل الانتقال كمسئلة الثوب فان الذي به من صلى في محل
لا يقبل الانتقال الى محل اخر ولم يكن الشرع به لا الشرع له بتغير المعاني واما مسئلة القبلة فانها تقبل التحول
والانتقال من جهة الى جهة حتى انتقل من بيت المقدس الى الكعبة وانتقل من عين الكعبة الى جهتها وكذا المتنفل يصلي بتقدير
الكعبة والخائف في السفر لكن قيدنا به مشروع فيتحول بالتحري الى الخلف والمعنى فيه ان الحكم بجواز الصلوة الى تلك
الجهة لا يصير الحكم بكونها جهة الكعبة لا محالة الا ترى انه لو تبين خطاؤه يتيقن بان كان مستدبر القبلة جازت صلوته
وفي الثوب صيرورة الحكم بجواز الصلوة في ثوب الحكم بطهارته ولذلك الثوب حتى لو تبين انه كان نجسا يلزمه اعادة
الصلوة وصار هذا نظير ما من العوض بين ما يحتمل المعارضة من الفضلين وبين ما لا يحتملها من القياسين من مسائل العتق لو
اعتق وطلق احدهما بغير عينه ثم لم يبين له الخيار بالجهل لان الواقع من الطلاق والعتاق لا يحتمل الانتقال من محل الى محل اخر فحرج
احدهما عن ملكه وبقي حكمه في حق الاخر الا انه نسي المحرمة كان جهلا منه فلا يثبت جهله خيار التعيين لان بالتعيين لا
يعرف الحق عن محله لا غير فكذلك لا يثبت له خيار التعيين بالجهل والمثل لو اعتق احد عبديه او طلق احدى امرأتيه كان
له خيار التعيين في القياسين لان الطلاق كان نازلا في غير المعين وانما في حق التعيين غير نازل وهذا لان تعيين المحل
كان مملوكا له كاصل الايقاع ولكن لما باشر الايقاع اسقط ما كان له من الخيار في اصل الايقاع ولم يسقط ما كان
من خيار التعيين فيبقى ذلك الخيار ثابتا له سوى ... ثم الخلص فيها خمسة اوجه من قبيل الدليل بان لا يعتد له ومن
قبل الحكم بان يخصص مثل قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والمراد به الغموس فانها من كسب القلوب وانه داخل
في اللغو في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم لان اللغو ما لا يعقد فائدته لكن المؤاخذة المعينة في دار الابتلاء
لتقيد بها لا في سياقه ذكر الكفارة ومن في الدنيا والمثبتة في دار الجزاء لا ظلمة لها لا الجزاء فما بطل العمل فيها
في الدنيا قد يبتلي المطيع تمحيصا لذنوبه وينعم على العاصي استدراجا له مع الجمع وبطل التدافع ومن قبل

ذكره
قال

الحال مثل قوله تعالى حتى يطهرن ويطهرن بالتشديد والتخفيف فلو حمل قراءة التشديد على ما دون العشر والتخفيف
على العشر وما فوقها دفع التعارض وكذا قوله تعالى وارجلكم بالنصب والجر فلو حمل النصب على ظهور القدمين والجر على
حالة الاستتار بالخف لم يثبت التعارض لكن يعد بدا المجرور منصوبا وحمل الجر على الجوار احسن لدفع التعارض
اذ لا مدخل للمسح الى الكعبين وبالعاقبة جرى مثل قول ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى
نزلت بعد التي في سورة البقرة ردا على من انكر ذلك وكذا دلالة كتعارض المحرم والمبيح فالمحرم جعل متاخرا دلالة
كيلا يلزم النسخ مرتين وروي عن النبي عليه السلام تحريم الضب واباحته وكذا في لحوم الحمر والضبع فجعلنا المحرم
ناسخا اعلم ان الاصل في التعارض قبل الخلص لما ذكرنا انه لا تعارض بين حجج الله تعالى وانما يقع بينها صورة
التعارض فتطلب الخلص منه حيث امكن من قبيل الدليل بانه لا يعتدل الدليلان فلا يتحقق التعارض حقيقة وان
كان موجودا ظاهرا كتعارض خبر الواحد مع الكتاب او المشهور من السنة وكتعارض المتشابه مع المحكم ومن قبل
الحكم بان يختلف وبيان ذلك في قوله تعالى في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما
كسبت قلوبكم وقوله تعالى في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
فالتعارض ثابت بين صدري النصين ظاهرا فان الاية الاولى تقتضي المؤاخذة في الغموس لان الغموس من كسب
القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب والاية الثانية تنفيها لان الغموس غير معقودة لانها لم تصادف محل العقد
الخبر وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق فتكون الغموس داخلا في اللغو في هذه الاية اذ اللغو فيها اسم لما خلا عن العقد
فائدته بعرضية التعارض والغموس كذلك فيقتضي هذه الاية عدم المؤاخذة في الغموس لكن التعارض يندفع باعتبار
الحكم لان المؤاخذة المثبتة في المائدة مؤاخذة بالكفارة في الدنيا لانه قال في قوله تعالى فكفارته فكانت المؤاخذة
المنفية فيها ايضا والمؤاخذة المثبتة في البقرة مطلقة فينصرف الى الآخرة لانها دار المؤاخذة والجزاء على الاطلاق
فاما الدنيا فدار الابتلاء اذ قد يؤاخذ المطيع فيها تمحيصا لذنوبه وينعم على العاصي استدراجا فتبين
بهذا ان الحكم الثابت في احد النصين غير الحكم الثابت في الاخر فيصح الجمع بين الايتين ويبطل التعارض لا يمكن الاثبات
المؤاخذة بكل في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ان كان دليلا على كون المنفي في صدر الاية في الدنيا
فاثبات المؤاخذة في العقبى بعد النفي في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم دليل على كون المنفي في سياق
الاية في العقبى ايضا بتبطل التوفيق له بان اللغو تفسير في احدهما ضد العقد وهو المراد باللغو في الاية
الثانية بدليل السياق وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فيتناول الغموس وفي غيرهما السهو والخطاء

ان يحمل على امر ماض وهو يطهرن كما قال والامر بخلافه وهذا هو المراد من الاية الاولى بدليل السياق وهو قوله تعالى
ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فلا يشار الى الغموس فلا يبطل الغموس وهو من قبيل الحال فان يحمل احدهما على حالة
والاخر على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف من القبائل تعارض ظاهرا اذ القراءة بالتخفيف يوجب
حل القربان بعد الطهر قبل الاغتسال اذ الطهر انقطاع الدم والقراءة بالتشديد توجب الحرمة قبل الاغتسال
وان انقطع الدم اذ الاطهار الاغتسال فظهر التعارض لكن التعارض يندفع بما فصلنا والحاصل فان يحمل القراءة
بالتخفيف على العشرة والقراءة بالتشديد على ما دونها والا لم ينعكس لانها اذا طهرت بعشرة ايام حصل الطهارة
الكاملة بعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتأكد
الطهارة وكذا التعارض في قوله تعالى وارجلكم الى الكعبين يقع ظاهرا بين القراءة بالنصب الموجب لجعل الرجل معطوفا
على المغسول وبين القراءة بالجر الموجب لجعل الرجل معطوفا على الممسوح ولكن التعارض يندفع بان يحمل الجر على حالة
الاستتار والنصب على حال ظهور القدم وقال الشيخ هذا ما قيل لكن يعد الجر رفعا منصوبا وحمل الجر على الجوار كما في قول
العرب جحر ضب خرب احسن لدفع التعارض لان ضرب الغاية بقوله الى الكعبين يأبى حمله على حالة الاستتار لان
المسح لم يضرب غاية في الشرع اجماعا لا يقال الجر على الجوار مع حرف العطف لم يجئ في كلام العرب لانا نقول انه ليس
الا موكلكم بل ورد في التنزيل واشعار العرب قال الله تعالى ان الله برئ من المشركين ورسوله [illegible]
بها انت ان جائت اتانك راحلا الى آل بسطام بن قيس فخاطب والنصب خاطب بالرفع لكونه عطفا على راحلا
فان قيل لم لم يعكس بان يكون الجر للعطف على ظاهر اللفظ والنصب للحمل على المحل كما في قول الشاعر معاوي
اننا بشر فاسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا قلنا لان العطف على المحل انما يجوز في موضع لا يؤول الى الالتباس
كما في البيت المذكور لا في موضع يؤدي اليه كما في الاية على ان ضرب الغاية بقوله الى الكعبين ينافي حمل النصب على
المحل كما لا يخفى هذا غاية ما يقال في هذا الموضع وفيه نظر من وجوه اما على مذهب من يقول بالتخيير بين الغسل والمسح
وهو محمد بن جرير الطبري فلانه لا وقوع التعارض اذ فيه عمل بالقرائتين وكذلك على مذهب من يقول بوجوب
الجمع وهو الحسن البصري والناصر للحق وداود الاصفهاني واما على مذهب من يقول بوجوب المسح على النعلين وهو ابن
عباس وانس وعكرمة والشعبي ومحمد بن علي الباقر وسائر الامامية فلانه ان العطف على المحل انما يجوز عند الامن
من الالتباس والوهم وذلك فلانه لا التباس فانه مهما اذ القدح لبيان الوجهان والوهم وكذا معقول على عند
[illegible] فلو كان الجر على الجوار انما يجوز عند الامن ثم قولكم ضرب الغاية يمنع الحمل على المحل لان المسح لم يضرب

له غاية

له غاية مطرد ليبطل الكعبين [illegible] عثمان عن معقد الشراكين ومنهم من يقول بوجوب المسح اليه وما قاله الشيخ من
ان من قبيل ما خر الزمان جرى فان يعرف التاريخ يسقط التعارض ويكون الآخر منهما ناسخا كالذي قبل ما قال
ابن مسعود المتوفى عنها زوجها انما تعتد بوضع الحمل لقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقال
علي رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين من وضع الحمل واربعة اشهر وعشر لقوله تعالى والذين يتوفون الاية قال ابن مسعود
من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت قوله تعالى واولات الاحمال بعد التي في
سورة البقرة واراد به قوله تعالى والذين يتوفون منكم فجعل المتأخر دليل النسخ ولم ينكر عليه علي وكذا بالتاريخ
دلالة مثل النصين احدهما محرم والاخر مبيح فيجعل المحرم آخرا دلالة لانا نعلم انهما وجدا في زمانين ثم المحرم
لو كان اولا لكان ناسخا للاباحة الاصلية ثم الاصل في الاشياء قبل البعثة الاباحة على ما اختاره بعض العلماء
ثم يكون المبيح ناسخا فيتكرر النسخ واذا كان المبيح اولا والحاظر آخرا لا يتكرر فكان الاخذ بعدم التكرار اولى
لكونه متيقنا والاخر محتملا او لان الاصل عدم النسخ فلا يصار اليه ما امكن وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست
حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعدها نسخا اللهم الا ان يقال ليس المراد من النسخ المعنى الاصطلاحي بل المراد به
معناه اللغوي وهو التبديل والتغيير والاشكال ان المبيح لو جعل متأخرا يلزم التغيير في الحكم مرتين ومثال ذلك
ما روي ان النبي عليه السلام حرم الضب وروي انه اباح الضب وروي انه حرم لحوم الحمر الاهلية وروي انه اباحها
وروي انه اباح الضبع وروي انه نهى عن اكل الضبع فيجعل المحرم ناسخا في هذا الكل بدلالة التأخر كما ذكرنا
قال الكرخي فهو المثبت اولى من النافي وقال عيسى بن ابان يتعارضان واختلف عمل الصحابة فانه روي
ان بريرة اعتقت وزوجها عبد وروي انه حر وهو مثبت لان الاصل انه كان عبدا فاخذوا به وروي انه عليه السلام
تزوج ميمونة وهو حلال وروي انه محرم وهو ثابت لا باعتبار الدوام اي لم يكن في الحل الاصلي فاخذوا به وروي
انه عليه السلام رد ابنته زينب على زوجها بالنكاح الاول وروي بنكاح جديد واخذوا بالمثبت والواحد اخبر بنجاسة الماء والاخر
بطهارته فالنافي اولى والجرح اولى من التعديل والاصل في ذلك ان النفي متى عرف بدليل يعارض المثبت والا فلا
كالسهو على الزوج انه لم يستثن في الطلاق او لم يعلق [illegible] عند قوله المسح من انه لان هذا النفي يحيط
به علم الشاهد لان ما لا يسمع لفظه بكلام لكنه [illegible] وكذا ميمونة المحرم دل عليه فيعارض الاثبات فجعل رواية
ابن عباس انه تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعدله في الضبط والاتقان وطهارة
الماء وحل الطعام مما يعرف بدليل لو استقصى فيه فوقعت المعارضة فيه لا ترجح بالاصل فاما النفي في

في حديث زينب وبريرة لا يعرف الا بظاهر الحال فلا يعارض الاثبات ولهذا رجحنا رواية انس رض انه عم قرن في حجة الوداع
على رواية جابر انه افرد ورواية ابن عمر انه عم صلى في جوف الكعبة عام الفتح على رواية بلال انه عم لم يصل اعلم
ان مشايخنا اختلفوا فيما اذا كان احد النصين مثبتا والآخر نافيا والمراد بالمثبت ما يثبت امرا عارضا وبالنافي
ما ينفي العارض ويبقي على الامر الاول فقال ابو الحسن الكرخي المثبت اولى لان المثبت اقرب الى الصدق من النافي لانه يعتمد الحقيقة
والنافي يبني على الظاهر ولهذا قبلت الشهادة على الاثبات دون النفي وقال عيسى بن ابان يتعارضان لان المثبت يعمل به
كالنافي وقد اختلف عمل الصحابة المتقدمين في مثل هذين النصين فانه روي ان بريرة اعتقت وزوجها حر فخيرها
رسول الله عم وهذا مثبت لانه اثبت الحرية المعترضة على الرق زمان عتقها وروي انها اعتقت وزوجها
عبد وهذا ناف لانه مبقي على الامر لانه الاصل وهو ان زوجها كان عبدا في الاصل والصحابة رحمهم الله اخذوا بالخبر
المثبت وروي ان النبي عم تزوج ميمونة وهو حلال وهذا مثبت لانه اثبت ما لم يكن وهو الحل المعترض على الاحرام
لاتفاق الروايات ان النكاح لم يكن في الحل الاصلي وروي انه تزوجها وهو محرم وهذا ناف لانه مبقي على
الامر الاول وهو الاحرام والصحابة اخذوا بالنافي وروي انه رد ابنته زينب على زوجها ابي العاص رض
بالنكاح الاول وهذا ناف وروي انه عم ردها بنكاح جديد وهو مثبت والصحابة اخذوا بالمثبت حتى
اثبتوا الفرقة بتباين الدارين بان خرج احد الزوجين الى دار الاسلام مهاجرا وبقي الآخر في دار الحرب
والشافعي عمل برواية النفي ولم يوقع الفرقة بتباين الدارين وذكر في كتاب الاستحسان اذا اخبر عدل بطهارة
الماء وعدل بنجاسته فالطهارة اولى وهو ناف وعلى هذا خبر الحل والحرمة في الطعام وقالوا في الجرح والتعديل
اذا عدله واحد وجرحه آخر فالجرح اولى وهو المثبت فلما اختلف عملهم لم يكن بد من اصل جامع يصير به التوفيق بين
القول ويستمر عليه المذهب والاصل فيه ان النفي ثلثة اقسام ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل وما لا يعرف
بدليله بان يكون مبنيا على ظاهر الحال وما يشتبه حاله اي يحتمل ان يكون مبنيا على دليل ويحتمل ان يكون
مبنيا على ظاهر الحال فان كان مما يعرف بدليله كان مثل الاثبات اذ كان الدليل مثبتا ويعارضه وان
كان مما لا يعرف بدليله فلا يعارض الاثبات لما مر انه لا دليل له فلا يعارض ما له دليل وان كان مما يشتبه حاله
وجب التحكيم في الاستفسار عن حال المخبر ليكشف الحال فان تبين انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل لانه اعتمد ما ليس
بحجة وهو الاستصحاب وان تبين انه اعتمد ما هو دليل كان مثل المثبت فيطلب الترجيح من وجه آخر وظهر بما ذكرنا ان قوله
ولا دلالة غير مستقيم لان ما يشتبه حاله يندرج تحت القسم الثاني والحكم فيه التفصيل لا القطع لانه لا يحتمل معارضا

مسائل

مسائل ما عرف النفي فيه بدليله ما لو ادعى الزوج الاستثناء في الطلاق وشهد الشهود انه لم يستثن تقبل
الشهادة وكذلك لو قالت المرأة سمعت زوجي يقول المسيح ابن الله فبنت منه وقال الزوج انما قلت المسيح ابن الله قول النصارى
او قالت النصارى المسيح ابن الله فانا قول يقوله وان شهد للمرأة شاهدان وقالا لم نسمع منه الزيادة ولا ندري
اقال غير ذلك ام لا لا تقبل شهادتهما وان قالا لم يقل شيئا من الزيادة تقبل الشهادة وهذا كله شهادة على النفي
ولكنه عن دليل يوجب العلم به وهو ان ما يكون من باب الكلام فهو مسموع من المتكلم فلو كان بالغير منه وقالا لم نسمع
منه يكون شهادة لا كلاما واما لم يقل الشهود لا قالوا لم نسمع منه غير ذلك طولا ان يقال قال فلان كذا
ولكنا لم نسمع منه لكن لا يصح ان يقال قال فلان كذا ولم يقل كذا الا بكون يقولهم ولم يقل غير ذلك نفيا لقول الزوج
وهو مما يحيط العلم به فيثبت وكذا النفي في حديث ميمونة مما يعرف بدليله لان الاحرام مما يدل عليه احوال
المحرم محسوسة فصار مثل الاثبات فوقعت المعارضة فيها فصار الى الترجيح بوجه آخر وهو ان رواية ابن
عباس هو بضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذي لا يعادله في شيء من ذلك وطهارة الماء وحل
الطعام من جنس ما يعرف بدليله لو استقصى فيه كالنجاسة والحرمة فان الانسان اذا اخذ الماء الذي نزل من
السماء في اناء او اغترف من نهر جار وكان بمرأى العين منه الى وقت الاستعمال فانه تعلم طهارته بدليل موجب
له كالخبر عن النجاسة يعتمد الدليل وكذا حل الطعام مما يعرف بالدليل لو استقصى فيه فوقع التعارض بين الخبرين
وحكم العمل بالاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لكن الحكم في الماء وان لم يصلح دليلا يصلح مرجحا فيرجح
به خبر النافي واما النفي في حديث زينب مما لا يعرف الا بظاهر الحال لانا لم نقف على النكاح الجديد فبنى روايته
على استصحاب الحال وهو انه قد عرف النكاح بينهما فبقي شاهد ردها عليه فروى انه ردها بالنكاح الاول وكذا
النفي في حديث بريرة فان من روى انه كان عبدا فهو لم يعتمد في ذلك دليلا موجبا لنفي الحرية ولكن بنى ذلك
على استصحاب الحال لعدم علمه بالدليل المثبت للحرية وكذا المزكي لا يعارض الجارح لان من يزكي الشاهد فانما يزكيه
لعدم علمه بالجرح عند الله لانه لا يقف احد على جميع احوال غيره حتى يزكيه عن دليل موجب للعلم والجارح يعتمد الحقيقة
لانه يشاهد فسقه فكان الجرح اولى ولهذا رجحنا رواية انس انه قرن في حجة الوداع على رواية جابر انه افرد
لان من روى الافراد ما اعتمد دليلا موجبا لنفي القران ولكنه بنى كلامه على عدم الدليل الموجب للعلم وهو انه لم
يسمع تلبيته بالعمرة وسمع التلبية بالحج فروى انه كان مفردا واما من روى القران فهو اعتمد دليلا موجبا للعلم به
وهو سماعه التلبية بالحج والعمرة معا وكذا رجحنا رواية ابن عمر انه عم صلى في جوف الكعبة عام الفتح على رواية

فلان انه عم لم يصل فيها فان الشيخ قال هم العفوا انه عم ما دخلها لو وجد الاثر ومن اخبر انه عم لم يصل فيها فانه لم
يشهد ولعله كان موضع الظلام ولكن لم يعاين صلوته فيها والاخر عاين فكان المثبت اولى من النافي ولو اشتبه
الامر صار الى الاستفسار لينكشف الحال والاحتمال بكثرة عدد الرواة وهذا قال محمد لا تترجح بكثرة العدد لا تكون دليلا فوق
الحجة قال الله تعالى ولكن اكثر الناس لا يعلمون وما يعلمهم الا قليل وقليل ما هم وقد سرحناه من قبل انفسنا ثانيا والاعلى
تكثير الرواة اعلم ان من اهل النظر من يقول بالترجيح بكثرة الرواة مستدلا بما قال محمد في كتاب الاستحسان في الاخبار
بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته ان خبر الاثنين اولى من خبر الواحد قال شمس الائمة السرخسي والذي يصح
عندي ان هذا النوع من الترجيح يقول محمد خاصة وقد ذكر نظيره في السير الكبير حيث قال اهل العلم بلغت فوق اهل
الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق فيه العدد كان على قول اخذت بذلك وتركت ما تفرد به عدد يتولاه
وهذا الترجيح بكثرة الناقلين قد قال محمد وابى ذلك ابو حنيفة وابو يوسف والصحيح قولهما لان كثرة العدد لا تكون دليلا
من الحجة وعندهما ان يكون الحق مع الفريق الذي يكون بازائهم مباشرا قال الله تعالى ولكن اكثر الناس لا يعلمون وما يعلمهم الا
قليل وقليل ما هم وقال الحماسي تعيرنا انا قليل عديدنا فقلت لها ان الكرام قليل والا يلزم خبر المتواتر
والمشهور لانا لا نرجحه بزيادة العدد بل بزوال الشبهة في الاتصال والعدالة يترجح متواتر على احد بكثرة عدد
رواته على ان الترجيح بكثرة عدد الرواة مروي كما جاء في السلف فان السلف من لدن رسول الله عم الى يومنا
هذا لم يرجحوا بكثرة عدد الرواة عند المناظرة والا لنقل الينا والمثبت للزيادة اولى وكان حذفها
ان يغفل الراوي وقلة ضبطه اذا كان الراوي الاول واحدا مثل رواية ابن مسعود اذا اختلف المتبايعان والسلعة
قائمة تحالفا وترادا مع الرواة عنه لم يذكر اشتراط قيام السلعة مثلا وهذا اذا اختلف الراوي عن رسول الله عم
لان ... في منع العمل بهما عند التحالف كما قلت ان نهى عن بيع ما لم يقبض من العروض لا يجوز في المطعوم وغير لان
النهي ورد عن بيع ما لم يقبض مقيدا بالطعام في رواية ومطلقا عنه في اخرى يجب العمل بهما اذا كان في
احد الخبرين زيادة لم يذكر تلك الزيادة في الخبر الاخر فان كان راوي الاصل واحدا يوخذ بالمثبت للزيادة ويحمل
حذف تلك الزيادة في الخبر الاخر على قلة ضبط الراوي من الاصل وغفلته عن السماع وذلك مثل ما رواه ابن مسعود
ان النبي عم قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا في رواية لكن لم يذكر في البعض
فاخذنا بما فيه اثبات الزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة ومحمد والشافعي قالا انه يعمل بالحديثين
... لا يكون فلا يصار الى الترجيح كما اذا اختلف الراوي الاول عن رسول الله عم والصحيح ما قلنا لان ابيد

الخبر واحد فلذلك يتعلق به وكونهما خبرين محتمل وبالاحتمال لا يثبت الحجة واذا كان الخبر واحدا يحذف الزيادة من
بعض الرواة ليس له طريق سوى ما قلنا فاما اذا اختلف الراوي الاول فقد علم انهما خبران وان النبي عم قال كل
واحد منهما في وقت اخر فيجب العمل بهما عند الامكان كما هو مذهبنا ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين وبيان ذلك
فيما روي ان النبي عم نهى عن بيع ما لم يقبض وانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق منهما على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع
سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض باب البيان البيان هو الاظهار قولا او
فعلا وقد يستعمل في الظهور وهو على خمسة اوجه بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان ضرورة وبيان
تبديل اما بيان التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز والتخصيص كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
وقوله ولا طائر يطير بجناحيه وقوله انه طالع او نحو ولفلان عندي الف درهم وديعة اذا قال عنيت به ... وفي
النكاح والحرية عن الرق والوديعة لكونه مقررا لما اقتضاه ظاهر الكلام يصح موصولا ومفصولا اعلم
ان متن الحجج من الكتاب والسنة بالقياس فيها يحتمل البيان فوجد الحاجة البيان لها والكلام فيه في تفسيره وتقسيمه
اما الاول فهو في كلام العرب عبارة عن الاظهار قال الله تعالى علمه البيان وهذا بيان للناس ثم الى عينا بينة
وقال عم ان من البيان لسحرا والمراد بها كلها الاظهار وقد يستعمل في الظهور يقال بان لي معنى هذا الكلام بيانا اي ظهر
فاستعمل متعديا وغير متعد والمراد به في هذا الباب الاظهار المراد للمخاطب وقيل ظهور المراد للمخاطب والاول اصح ثم البيان
قد يكون بالفعل كما يكون بالقول وقال بعض المتكلمين لا يجوز وقوع البيان بالفعل بناء على انه لا يجوز بالفعل اصلا وهو باطل
فانه عم بين الصلوة والحج بفعله وقال صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وايضا ربما كان الفعل ادل
على المراد من القول وان عني اقتصر الى قوله هذا الفصل بيان المجمل مسلم ولكن المبتني هو الفعل والقول معلق
الفعل بالمجمل ثم هو على خمسة اوجه عرف ذلك بالاستقراء بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة
واضافة البيان الى الاربعة الاول من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب واضافته الى الخامس من قبيل اضافة
الشيء الى سببه اي بيان يحصل بسبب الضرورة ووجه الحصر ان البيان لا يخلو اما ان يكون بالمنطوق او بغير النطق الثاني
بيان الضرورة والاول اما ان يكون المعنى مفهوم المعنى بدون البيان او لا الثاني بيان التفسير والاول لا يخلو اما
ان يكون بيانا لمعنى الكلام او للازم له كالمدة والثاني بيان التبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني
بيان تغيير والاول بيان تقرير واما بيان التقرير فهو تاكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز والتخصيص كقوله
تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون مقرر معنى العموم من الملائكة يذكر الكل حتى صار بحيث لا يحتمل الخصوص وكقوله

ولا طائر يطير بجناحيه فان الطيران يكون بالجناح حقيقة ويكون محتملا غيره مجازا كما قالوا المرء يطير بهمته وقالوا للبريد طائر
لاسراعه في مشيه فكان قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الكلام وحقيقته وقطعا لاحتمال المجاز ونظيره من المسائل
ان يقول الرجل لامرأته انت طالق او يقول انت حر او يقول لفلان عندي الف درهم ثم قال عنيت به الطلاق عن النكاح والحرية
عن الرق والالف وديعة كان هذا تقريرا للحكم الثابت بظاهر الكلام لان الطلاق عبارة عن رفع قيد النكاح شرعا ويحتمل
عن قيد النكاح مجازا وهو القيد الحسي فلهذا اذا نوى ذلك يصدق ديانة ولما عنى به الطلاق قرن والتحرير عبارة
عن التخلص واحتمل ان يكون من العمل مجازا ولهذا اذا نوى ذلك يصدق ديانة فلما قال نويت به الحرية عن الرق قرن
وقوله لفلان عندي الف درهم حقيقة في الامانة الا انه يحتمل الاقرار بالدين فاذا قال عنيت به الوديعة فقد
قرن ثم اعلم ان بيان التقرير يصح موصولا ومفصولا بالاتفاق كما في قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك
عنها مبعدون فانه بيان تقرير لقوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم جاء مفصولا كما هو مذكور في
موضعه   اما بيان التفسير فبيان المجمل والمشترك كقوله انت بائن واخواته اذا قال عنيت به الطلاق
وكذا البيان في قوله لفلان علي الف درهم عند اختلاف النقود وهذا يصح موصولا ومفصولا ايضا قال الله تعالى ثم ان علينا بيانه
وانه للتراخي ولانه صح الخطاب بالمجمل لتعذر العمل به حقيقة المراد به على انتظار البيان كما في المتشابه لا مع انتظار
بل اولى بيان التفسير هو بيان ما فيه خفاء من المشترك او المشكل او المجمل او الخفي والمخصص الحقيقي بالمجمل والمشترك
مثاله كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة مجمل ولحق البيان بالسنة وكذا الزكوة مجمل
في حق النصاب والمقدار ولحق البيان بالسنة وكالمشترك البيان في قول الرجل لامرأته انت بائن بقوله عنيت به
الطلاق فانه بيان تفسير لان البينونة واخواتها من الكنايات مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيانه تفسيرا او رفعا
للابهام ثم هذا التفسير يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع بها بائنا وكذا البيان في قوله لفلان علي الف
درهم وفي البلد نقود مختلفة بقوله عنيت به نقد كذا فانه تفسير لان اسم الدرهم يحتمل ضروبا من الدراهم وهذا
البيان يصح موصولا لقوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا ومفصولا
ايضا لكن لا يجوز تاخيره عن وقت الحاجة الى الفعل الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق واما تاخيره الى وقت الحاجة
الى الفعل فجائز عند الجمهور لقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي باجماع اهل اللغة
والضمير يرجع الى القرآن لعدم ذكر غيره والمجمل والمشترك يفتقر الى الكل ويجوز بيان الكل مفصولا لا
[illegible] بيان التغيير لانه ذكر مطلق فلا يتقيد بلا دليل وعند بعض المتكلمين لا يصح الا موصولا

بيانا علاوة لا يجوز الخطاب بما لا نفهم لنا هذا انما يعتبر لو كان العمل اما قبله فلا على انه منقوض بالمتشابه فانه صح
الخطاب والابتلاء باعتقاد الحقية لما هو المراد مع الياس عن البيان فلان يصح الابتلاء باعتقاد الحقية
في المجمل مع انتظار البيان اولى واولى الا انه يصح الابتلاء به وحسن القول بالتراخي   واختلف في خصوص العموم فعندنا
لا يصح متراخيا خلافا للشافعي بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى
القطع فكان تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل [illegible]
موصولا الا ان يكون خصوصا للاول فيكون النص [illegible] وان فصل لم يكن خصوصا بل صار معارضا فيكون
النص [illegible] اعلم انه لا خلاف ان العام اذا خص منه شيء يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ واما الخلاف في العام الذي
لم يخص منه شيء بعد فعندنا لا يجوز تخصيصه متراخيا وعند الشافعي يجوز تخصيصه منفصلا كما يجوز متصلا والمراد بقوله
المخصص متراخيا انه اذا ورد متراخيا لا يكون مخصصا بل يكون نسخا والمراد بقوله ان العام لا يصير به ظنيا لا يصير
ظنيا باعتبار احتمال التعليل لان النسخ لا يقبل التعليل فلا يصير به ظنيا وهذا الخلاف مبني على الخلاف في موجب
العام فعنده موجبه ظني مثل الخصوص كما هو ظني بعده فكان تخصيصه بيان تفسير عنده يصح موصولا ومفصولا
وهذا اولى مما قيل انه بيان تقرير عنده وعندنا موجبه قطعي مثل الخصوص كموجب الخاص وبعد التخصيص يصير ظنيا
فكان التخصيص تغييرا له من القطع الى الاحتمال فيصح موصولا ولا يصح مفصولا لان بيان التغيير لا يصح مفصولا اتفاقا
وعلى هذا الاصل قال علماؤنا فيمن قال اوصيت بخاتمي لفلان وبفصه لآخر بكلام منفصل ان الفص يكون خصوصا للاول
اي تخصيصا للايجاب الاول وهو الايجاب بالخاتم الذي هو عام بالنسبة الى الحلقة والفص ولهذا يكون الفص
للثاني والحلقة للاول ويكون التخصيص بيانا كالاستثناء وان فصل لم يكن تخصيصا للاول بل صار معارضا والعام
عندنا في ايجاب الحكم مثل الخاص فيصير كانه اوصى بالفص لهما فيكون الفص بينهما نصفين   استدل الشافعي رح
بنصوص فيحتج الى بيان فاولها منها ان بيان [illegible] بني اسرائيل متأخر وهذا عندنا تقييد للمطلق فكان نسخا
وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله الاية لحقه خصوص متراخ وهو قوله تعالى ان الذين سبقت لهم من
الحسنى قلنا هذا لان صدر الاية لم يتناول عيسى والملائكة لان ما لغير العقلاء لكن تعنتهم زاد في
البيان تقريرا وقوله تعالى ولذي القربى خص منه بعض قرابته عم [illegible] متراخيا وهذا عندنا من قبيل
بيان المجمل لان المراد به قرب النصرة لا قرب القرابة وباية المواريث فانها عامة ثم بين رسول الله عم ان القاتل
لا يرث فكان تخصيصا بدليل منفصل ولنا ان تقييد المطلق بالنية زيادة على النص فيكون نسخا فلا يجوز [illegible]

دليل الخصوص انما يكون بيانا محضا ان لو كان مقارنا فلو كان متأخرا يكون نسخا منها قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة
واراد بقرة موصوفة بدليل رجوع الصحابة في قوله تعالى ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وقوله تعالى انها بقرة صفراء وقوله تعالى
انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث الى ان امروا بذبحها وقد تأخر البيان الى وقت السؤال والجواب لا نم ان الواجب ذبح بقرة
موصوفة حتى يحتاج الى بيان التفسير بل الواجب ذبح بقرة مطلقة لاطلاق اللفظ ولومه تعالى ايانا على السؤال بقوله تعالى
فذبحوها وما كادوا يفعلون ولا ذم عند ارادة المعينة وبقول ابن عباس لو ذبحوا اية بقرة ارادوا لاجزأتهم ولكن
شددوا فشدد الله تعالى عليهم فلما عصوا الطعوا الكلف بعد تكليف فكان هذا التشديد المطلق نسخا للمطلق نسخه وذلك
لا يكون الا متأخرا ومنها قوله تعالى لما انزل قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لأخاصمن
محمدا اي النبي عم فقال اليس عبدت الملائكة والمسيح عبد عيسى عم حتى نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا
الحسنى اولئك عنها مبعدون وهذا متأخر بيان الخصوص والجواب ان الاية الاولى غير متناولة للمسيح لان ما لما لا
يعقل فح لا يكون الاية الثانية تخصيصا وبيانا لذلك العموم لكن الكفرة كانوا متعنتين يجادلون بالباطل بعد
ما تبين لهم الحق متشغلين باللغو وكان رسول الله عم يسكت عن جوابهم تمسكا بقوله تعالى واذا سمعوا اللغو
اعرضوا عنه ثم ان الله تعالى نزل الجواب بيانا شافيا يرد لبسهم فقال ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها
مبعدون فكان هذا بيانا زائدا لازالة اللبس على وجه التعميد وانه يصح متصلا ومتراخيا على انه قد روي انه عم
قال لما قال ابن الزبعرى ما نقل عنه ما اجهلك بلسان قومك اما سمعت ان ما لما لا يعقل ومنها قوله تعالى واعلموا
انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى فانه خص منه بنو عبد شمس وبنو نوفل متراخيا حتى قال
للنبي عم عثمان وجبير بن مطعم اما لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي جعلك الله فيهم فما بالنا وبنو المطلب
في القرابة اليك على السواء فما بالك اعطيتهم وحرمتنا فقال عم اما بنو هاشم وبنو المطلب كشيء واحد وانهم لم
يفارقوني في الجاهلية والاسلام وهذا منه بيان المجمل لان القربى مجمل يحتمل ان يراد به قرب النسب ويحتمل
ان يراد به قرب القرابة فيكون مجملا فبين الرسول عم بيانا ان المراد به قرب النصرة لا قرب القرابة ومنها ان
قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اثبت التوارث بين الناس عاما ثم بين رسول الله عم ان لا ميراث بين اهل ملتين
والاسلام فكان تخصيصا بدليل مستقل متراخيا واما نقول ان شرط اتحاد الملة في الميراث من باب الزيادة على
النص المطلق بحديث مشهور وذكرهم يشبه النسخ عندنا دون التخصيص فالحاصل ان دليل الخصوص انما يكون بيانا
[illegible] مقارنا فاما اذا كان متأخرا حمل على النسخ دون التخصيص وهذا الاصل يخرج الجواب عن جميع ما

اورده

اورده الشافعي علينا في هذا الباب فان قلت التخصيص اهون من النسخ فلما جاز النسخ بعد المكان فلئن جاز دل
الدليل على ان خصوص العموم لا يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الاصل   واما بيان
التغيير فنحو التعليق والاستثناء فاما انه شرط الوصل اعلم ان بيان التغيير هو تغيير موجب الكلام نحو التعليق والاستثناء
والتخصيص بعض افرادها على ان الاتصال شرط في التعليق والاستثناء لفظا وحكما كقطعه لتنفس او سعال او
عطاس او غيرها وما نقل عن ابن عباس انه يجوز الاستثناء المنفصل فان صحت الرواية عنه فالمراد ما اذا نوى
عند التلفظ ثم اظهر فانه يدين فيما بينه وبين الله تعالى اذ لو جاز ذلك لما استقر شيء من الطلاق والعتاق لجواز
ورود الاستثناء بعده وكذا لم يعلم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل الوثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد
وهو خلاف النقل والعقل   ثم اختلفوا في كيفية عمل الاستثناء قال الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة
بمنزلة دليل الخصوص وعندنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى فيكون تكلما بالباقي بعده لانه استخراج
والاخراج يقتضي الحكم بعد ثبوته ليس في وسعه فيكون اخراج بعض تمثل الحكم على سبيل البيان فصار البعض عند
الاستثناء الخمسة التي للخمسة لا غير اعلم ان الاستثناء يجمع المتصل والمنقطع ولا يسمى المنقطع عنه الا بالاخراج لان لا اخراج
في المنقطع وكل امرين فصل احدهما عن الآخر يسمى فصل جمعهما في حد واحد فالاولى ان يحد المتصل فيفرده والمنقطع
كذلك فيقول حد المتصل هو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه بالا واخواتها قيد بقوله
بعض ما تناوله ليخرج الاستثناء المستغرق وقوله بالا واخواتها يتعلق بالمنع واحترز به عن سائر المخصصات ثم
اختلف العلماء في كيفية موجبه فيمن قوله له علي عشرة الا ثلثة لا خلاف ان ان اطلق العشرة على السبعة فح يكون قوله الا
ثلثة بيانا لهذا الكلام قال ابن له علي ثلاثة ليكون كالتخصيص بالمستقل في ان كل واحد منهما بيان ان الحكم المذكور
في صدر الكلام واردا على بعض افراده والحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما في
هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل والى هذا المذهب قال الشافعي وهذا معنى
المراد من قال مشايخنا في الاستثناء عند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص واما قلنا
ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا لما انهم ذكروا في الجواب عنه ان الالف متى بقيت الفا لم يصح اسما لما دونها
بخلاف العام وهذا الكلام نص على ان المراد بالعشرة هو السبعة فقط والا فرق بينه وبين التخصيص بقي ان اطلق
العشرة على عشرة افرادهم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا ساقط ظاهرا وجعله ثم حكم على الباقي او اطلق عشرة الا
ثلثة على السبعة فكانه قال علي سبعة فجعل له مذاهب بعض المذهب الآخر [illegible] يكون الاسناد بعد الا [illegible] بالباقي

صدر الكلام بعد الثنيا وأما ثانيا فلما ذكرنا أما على المذهب الأخير فلأن عشرة إلا ثلاثة موضوع للسبعة فيكون تكلما بالسبعة
وأما على المذهب الثاني فلأنه أخرج الثلاثة قبل الحكم من أفراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون
بالسبعة فقط دون الثلاثة لا بالنفي ولا بالإثبات فيكون تفسيرنا على ما ذكره تكلما بالباقي بعد الثنيا جامعا
للمذهبين والمذاهب لو أن السعد يشير إلى المذهب الثاني وأخرى إلى المذهب الأخير كما سنشير إلى كل واحد منهما
في موضعه إن شاء الله تعالى ثم قال فعلى المذهب الأول يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين إحداهما مثبتة والأخرى منفية
والإثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق وعلى المذهب الأخير يكون كالتخصيص في العلم في العدد وبالوصف في غير
ولا دلالة له أصلا على الحكم فيما عداه عندنا وعلى المذهب الثاني يعلم الحكم في المستثنى بالإشارة لأن ذكر المجموع أولا
ثم إخراج البعض ثم الإسناد إلى الباقي يشير إلى أن حكم المستثنى خلاف حكم الصدر ودلالته على الحكم في المستثنى
تكون إشارة لا منطوقا هكذا وجه صاحب التوضيح قلت ولا يشكل أن المذهب الثاني أحق بأن يكون مذهب الشافعي
للتعارض بين المستثنى منه والمستثنى إلى آخره وليس بقائل بأن [illegible] لأن الثاني أخص [illegible] كما ظنه لأن
الآلاف متى تثبت [illegible] فيصح استثناء ما دونها [illegible] يبطله أيضا كما يبطل المذهب الأول وإذا عرفت هذا جئنا إلى حل المتن
فقوله وعندنا يمنع التكلم بحكمه أي مع حكمه بقدر المستثنى فيكون تكلما بالباقي فيعلم ثبوت الحكم في المستثنى لعدم
الدليل الموجب له مع سكوت المتكلم لا للمانع مع وجود الموجب كما هو مذهب الشافعي واستدل على المذهب المختار
بأن أهل اللغة أجمعوا على أن الاستثناء استخراج والإخراج بعض الحكم بعد وجوده ليس في وسعه لأنه إنكار بعد
الإقرار [illegible] فيكون إخراج بعض صدر الكلام [illegible] بعد المستثنى [illegible] وراء المستثنى بمعارض
عن [illegible] لأجل [illegible] والاستثناء بعد الإخراج [illegible]
على [illegible] الإخراج بعض المستثنى عن الدخول [illegible] واعترض عليه الإمام ابن الحاجب بأنه لم يعهد في العربية مركب من
ثلاثة ولا مركب أعرب أوله وبني على مضاف [illegible] وأجيب عنه بأنه ليس المراد أن هذا المركب موضوع وضعا جزئيا
مثل بعلبك بل المراد أن معناه [illegible] السبعة [illegible] وضع كلي وتحقيقه أن الوضع على نوعين وضع
جزئي كوضع الألفاظ ووضع كلي كالأوضاع [illegible] الجزئية [illegible] لم يعهد في العربية
مركب من ثلاث كلمات لكن لا يلزم أنه لم يعهد في الأوضاع الكلية والحق أنه قد يعبر عن الشيء باسمه الخاص وقد يعبر عنه
بمركب يدل على بعض لوازمه وذكر في العدد فإنه قد يعبر عن عدد واحد بعبارات [illegible] المقصود وقد تعين عددا
[illegible] كما قال الشاعر [illegible] سبع وأربع وثلث [illegible] المتيم المشتاق والمراد منه أربع عشرة ليلة

بعد عنه

بعد عنه [illegible] تمام الحسن جذر المائة وضعف الخمسة وربع الأربعين [illegible] وأما ذكر تمام المحسوس
الموازية على عدم جواز إعراب الوسط [illegible] ولأن ذكر [illegible] الأوضاع الجزئية [illegible] صاحب التوضيح الأول منقوض [illegible]
[illegible] والثاني منقوض بنحو [illegible] عبد الله فإنه مركب من [illegible] والإعراب في وسط [illegible] المضاف [illegible] أما الأول فلأن
الكلام في المركب المحض [illegible] ولا يشكل أن المركب [illegible] من ثلاثة أسماء [illegible] من كلام العرب أما [illegible]
[illegible] أسماء العدد [illegible] وأما
[illegible] مركب [illegible] ولأن
[illegible] بطريق المعارضة [illegible] الخصوص [illegible] الكل والبعض [illegible] الاستثناء
الكل لأنه رجوع لأنه [illegible] الرجوع أيضا [illegible] لا إفادة لبعض الجمل حتى يتم [illegible] لإفادة بعض الكلمة
[illegible] مسلم [illegible] المركب [illegible] لا يطرد [illegible] المسلم [illegible] إفادة [illegible] الانفراد والدال
[illegible] بالمعارضة [illegible] الكذب في الخبر [illegible] الإثبات [illegible]
تعرض [illegible] المثبت [illegible] الأول [illegible] مع بقاء الأول [illegible] فيصح استثناء ما دونها [illegible]
[illegible] منه [illegible] الاسم [illegible] على الباقي [illegible] الشافعي [illegible] أهل اللغة أن الاستثناء
من النفي إثبات ومن الإثبات نفي ولأن قولنا لا عالم إلا زيد لو لم يكن نصا على عالمية زيد لم يعرف كونه عالما بل
[illegible] التوحيد [illegible] لا إله [illegible]
[illegible] زيد عالما [illegible]
[illegible] كلمة التوحيد [illegible]
لكن بطريق الإشارة [illegible] التوحيد لا إله إلا الله [illegible] الإثبات [illegible] والنفي قصدا لأن الأصل في
التوحيد [illegible] الإشارة ولأن المهم في التوحيد نفي الشريك [illegible] أحد [illegible]
الحكم بطريق المعارضة يكون كلاما مستقلا [illegible] الخصوص [illegible] والمستثنى [illegible]
[illegible] المستثنى [illegible] كلاما [illegible] الكلمة [illegible] أن يكون [illegible]
[illegible] المعارضة [illegible] المستثنى [illegible] كلام مستقل [illegible] أو
[illegible] الكل والبعض [illegible] المعارضة [illegible]
لأنه رجوع [illegible] الرجوع [illegible] الكل [illegible]

كان الاستثناء باطلا والرجوع عن الوصية يصح فيصح اي يحصل ما ذكرنا ان عمل الاستثناء ليس بطريق المعارضة انه
لا افادة له والذي يبطل مذهب الشافعي ان سقوط الحكم بالمعارضة يوهم الكذب في الخبر في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا
خمسين عاما وقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لان استثناء خمسين تعرض للعدد والمثبت بالالف اي
نقص منه الكلام خمسين بسبيل الاستثناء لا الحكم مع بقاء الالف لان الالف متى ثبتت الفا اي متى ثبتت متعينا من
حيث الكلام لم يصلح اسما لما دونها لا حقيقة ولا مجازا لكونها علما لما طلاقه على ما دونها يكون كذبا بخلاف العام
فانه يصدق على الثلثة لما فوقها فمعنى نقص منه بين كان اللفظ واقعا على الباقي بلا خلل وهذا جواب عن قوله
دليل الخصوص ولهذا بطل لان الشافعي يجوز اطلاق العشرة على التسعة عند القرينة في زانية الشافعي
قوله اصل اللغة ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا دليل على ان الاستثناء حكم يعارض حكم
المستثنى منه اذ الاثبات يعارض النفي وكذا عكسه ولان قول العاقل لا عالم الا زيد لو لم يكن نصا على عالمية زيد لم
يعرف كونه عالما بل يعرف انتفاء العلم عن غيره فقط وذلك لا يكون مدحا في حقه وكذا كلمة التوحيد شرعت لنفي
الالوهية عما سوى الله تعالى واثباتها له تعالى وكذا قوله فشربوا منه الا قليلا اي قليلا منهم لم يشربوا
الا انه لم يذكر اختصارا فلما الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي لكن بطريق الاشارة على معنى ان حكم الاثبات
سمي به كما سمي بالغاية ولكن الاستثناء في الحقيقة غاية للمستثنى منه لم يتم فلما انتهى سمي بالاثبات
ومتى دخل على اثبات سمي بالنفي لانعدام علة الاثبات ويسمى هذا نفيا واثباتا مجازا والمراد به انه لم يحكم على
المستثنى بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيض حكم الصدر فقوله لا عالم نفي لصفة العلم على العموم فلما قال الا زيدا
انتهى حكم الصفة واما ما يسمى نفي العلم بوجود العلم كالليل يسمى بالنهار فكذا انتهى حكم الصدر فيعلم ثبوت
ضرورة وكذا نفي الالوهية عما سوى الله تعالى لما انتهى الالوهية لله تعالى ثبتت الوحدانية لله تعالى ضرورة ولكن بطريق الاشارة
وانما اختير في التوحيد لا اله الا الله ليكون النفي قصدا والاثبات اشارة لان الاصل في التوحيد هو التصديق
بالقلب عند المتكلمين والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا وعند الفقهاء وان كان الاقرار ركنا لكنه زائد
ما فيه في البيان اي الاقرار الذي هو غير مقصود بالاشارة التي هي غير صريح في البيان والايمان ان النفي غير
مقصود اصلا لما ان الامر هو التصديق بالقلب لان من الناس من لم يثبت الالوهية لغير الله تعالى فاحتيج الى نفي
الشريك قصدا لكونه اهم واما الوحدانية له تعالى فثابتة بلا شك اذ لا ينكرها احد ولئن سألتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله فاختير في شأنه الاشارة اليه وقيل بطريق الاستثناء نفي اي خروج حكم المستثنى من حكم المستثنى

حتى لا يصح اثباته مستقل حكمه فيه بطلان الغاية فانه ليس كذلك حتى يصح مستثنى البعض وجاوزته ولا يجوز ان يقال جاءني
العوم الا زيدا فانه جاء ثم الاستثناء نوعان متصل ومنفصل وتفسيره ما ذكرنا ومنقطع وهو ما لا يصح اخراجه
من الصدر لانه لم يتناوله بحال بعض كقوله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين وقوله لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما
وقوله تعالى الا ان يعفون وهذا استثناء منقطع لانه اضافة بين وجوب نصف المسمى واسقاط الكل او اعطائه
وكذا الا الذين تابوا لان التائبين غير داخلين في صدر الكلام اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان
متصل وتفسيره ما ذكرنا اي تفسير كل منهما ذكرنا وهو ما ينفي الكلام بعدم بالا واخواتها ومنقطع وهو
ما لا يصح اخراجه من صدر الكلام لعدم تناوله اياه سواء كان من جنسه او من جنسه فلو قلت ما جاءني
العوم الا زيدا او زيد ليس منهم كان منقطعا فيكون كلاما مستقلا حكمه بخلاف الحكم الاول لا تعلق له باول الكلام
الا صورة ويكون حرف الاستثناء بمعنى لكن ولا يصح تسميته استثناء المنقطع مجازا لانه بوجه من الوجوه بان يثبت من المستثنى
الحكم الاول بعد المستثنى منه او يكون المستثنى بنفسه حكما آخر مخالفا للمستثنى منه نحو ما نفع الا ما ضر ولا يقال جاءني
زيد الا ان الجوهري الفرد حق لقولا في اللغة فيهما وبالجملة فانه معدو يلكن فكلما جئت فيه مخالفة اما تحقيقا مثل
ما ضربني زيد لكن ضربني عمرو واما تقديرا مثل ما ضربني لكن اكرمني فكذا ههنا كما في قوله افرأيتم ما كنتم تعبدون
انتم وآباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين اي كل ما عبدتموه انتم وآباؤكم الاقدمون فاني اعاديهم
وابغضهم الا رب العالمين فاني اعظمه واعبده فقوله الا رب العالمين استثناء منقطع بمعنى لكن على الاول لانهم كانوا
يعبدون الاصنام والله تعالى ليس منهم وقال بعضهم ان العوم كانوا يعبدون الاصنام مع الله تعالى فعلى هذا يكون الاستثناء
متصلا وقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما اي لكن سلاما لان اللغو لا يشمل السلام لانه عبارة عما خلا
عن الفائدة والسلام ما يشتمل عليها استثناء منقطع على الوجه الثاني وقال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فقوله الا ان يعفون
استثناء منقطع اذ لا منافاة بين وجوب نصف المسمى واسقاط الكل اي كل المسمى من قبل المطلقة او اعطاء الكل من قبل
الازواج اي الازواج هو المراد من قوله الذي بيده عقدة النكاح عندنا وفي الجديد من قول الشافعي لانه حال
فالمحل للكون الاستثناء متصلا بانه من صدر الكلام او جب نصف المفروض على العموم ثم سقوط الكل
او اعطاء كل المهر لا يكون بسبب يمحق به ابتداء الوجوب فيكون منقطعا بمعنى لكن وكذا قوله تعالى الا الذين تابوا استثناء
منقطع لان التائبين غير داخلين في صدر الكلام لان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا فاسقين

الفاسقين وفيه نظر لكن الفاسقين ليس بمعنى منه بل المستثنى منه قوله اولئك هم الذين يرمون والفاسقون حكم
المستثنى منه وسوى الفاسقين كما تعال العموم مطلقون الا الذين تابوا عنه داخل في العموم وهو عين داخل في مطلقون
وقد ذكر في العموم وجه حسن لكونه منقطعا وسوى الاستثناء المتصل اخراج من حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور
والاستثناء المنقطع سوى ان يذكر شيء بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا بالمعنى المذكور يتناول
امرين احدهما ان لا يكون داخلا في صدر الكلام والثاني ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن حكم ذلك الحكم وحكم
صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله الا الذين تابوا لا يخرج عن حكم ذلك الحكم بل معناه ان من تاب
لا يبقى فاسقا بعد التوبة والحق المفهوم من هذا الحكم لو لا يعارض الحكم الاول لانه اي حال لمن يحكم احدهما قبل التوبة
والاخر بعدها ولو حمل الاستثناء على حقيقته وهو الاستثناء المتصل فهو استثناء بعض الاحوال اي فاولئك
هم الفاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة وكذا الاستثناء في قوله عليه السلام الا سواء بسواء منقطع لان حال المساواة
ليس من جنس الطعام فلو حمل على حقيقته صار معناه لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة و
المجازفة والمساواة الا حالة المساواة فتمكن اخراج المستثنى من المستثنى منه فيكون متصلا ولا يتحقق من الاحوال
الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل لان المراد من المساواة هو المساواة في الكيل بالاجماع والمفاضلة والمجازفة
معناها في الكيل ايضا لان المفاضلة رجحان احدهما على الاخر كيلا والمجازفة عبارة عن الحالة التي لا يعلم انه مساو
للاخر او متفاضل عنه مع انه لا يخرج احدهما منها ما ذكرنا ان صدر الكلام لم يتناول القليل الذي لا يدخل تحت
الكيل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يتحقق الاستثناء لانه عند حرمة بيع الحفنة بالحفنتين فيحمل لانه لم ان
الاحوال منحصرة على الكيل المذكور بل القليل من احواله كالمفاضلة والمجازفة فيكون المعنى لا تبيعوا الطعام بالطعام
في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة التساوي فيشمل القليل والاحالة تحت
الصدور فلما لم يندرج في المستثنى منه ما ناسب المستثنى يوسف حال لا قوله عام لان ذكر موقف العرون فيكون اذا
فليس في الدار الا زيد فيندرج فيه انسان لا حوال ولا شيء لا عن الجامع فيها انما يندرج ما يناسب المساواة
في الكيل وسوى المفاضلة والمجازفة لا القلة والكثرة التي من مقولة الحصولي والنسبة في تلك الصورة وعلى هذا الخلاف
لو الاستثناء في قوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا منقطع لانه ليس من جنس الصدر فلم يمكن استخراجه فجعل نفيا مبتدأ
كانه قال لكن لا ثوب له علي عدم وجوب الثوب عليه لا ينفي وجوب الالف عليه فيكون منقطعا بنفسه والالف ثابت بنفسه
[illegible] والاستثناء [illegible] الا الاستثناء

[illegible]

ولذا يعارض بعين تعارض ما امكن عقد بالنظر بل تعارض بل سوى الاخراج بعض ما تكلم به فلم يصح اخراجه منها
وفيه نظر لان حمل الاستثناء بالمعارضة عند الشافعي انما هو المتصل وهذا من قبيل المنقطع كما ذكرنا والوجه
متصلا بان الا دراج لا يمكن الا الاخراج فلا نظر الثمن في صنف المسلم وما ذكرنا من شمول النوع فهو القياس فيما اذا
استثنى مكيلا او موزونا من الدراهم لان الاستثناء لم يكن منقطعا لان صدر الكلام غير شامل له فلا يصح من الالف
شيء وهو قول محمد وزفر وكل ما امكن واما ابو يوسف فحسنا ما وقال المقدرات جنس واحد معنى وان كان اجناسا صورة
لانها تثبت في الذمة ثمنا وتشبه حالا او مؤجلا والمقدر الاستثناء عن مقدر والاستثناء اخراج والكلام بالثاني
معنى صورة لانه تكلم بالباقي صورة ما داخل استخراج المقدر من الالف من طريق المعنى من صدر الكلام في القدر
المستثنى صورة لا معنى واما الثوب فليس من جنس المقدرات لانه لا يصلح ثمنا فلم يمكن استخراجه صورة ومعنى
فكان لغوا وفيه نظر لان هذا تعليق اللغة من حكم الشرع وحكم الاستثناء ينبغي ان يكون معلوما قبل ورود
الشرع فكيف يعلم من الثمنية التي هو حكم شرعي صحة الاستثناء من حيث العربية ولانها لم تبق الثمنية فيهما
حسنا ان يحمل ان لا يتناول احدهما الاخر ولذا لا يجوز بيع احدهما بالاخر نسيئة فلا يصح الاستثناء بعد
الثمنية وجاز ان يصح لبيع الاستثناء الثوب ايضا بهذا الطريق وعلى هذا الاستثناء في قوله لفلان علي الف درهم وديعة
يصدق لانه يحمل وجوب الحفظ بيان زائد مكان مغيرا في شرط الوصل وكذا لو قال اسلمت اليّ الفا في كذا او اسلفتني
او اقرضتني او اعطيتني لكني لم اقبض لانها للتسليم حقيقة ويحتمل العقد مجازا وكذا دفعتني ونقدتني
عند محمد خلافا لابي يوسف وكذا في لو قال الف من قرض او ثمن متاع لو قال هي زيوف جاز ان وصل عندهما
لان الدراهم لو كان جيد وزيف الا ان الجياد غالبة فكان الاخر كالتي في مصار كما لو قال الا انها وزن خمسة
والاوج يقول الزيافة عيب في العقد بعض السلامة فكان رجوعا لدعوى العيب في المبيع والاجارة الردي
والمعارى البيع خلاف وزن الخمسة لانه استثناء وخلاف الرداءة في الحنطة لانها نوع لا عيب اذ العيب ما يخلو
عنه اصل الفطرة والرداءة في الحنطة باصل الخلقة خلاف الرداءة في النقود بالغش وكذا المسلم لو قال لفلان علي
الف من ثمن خمر او خنزير لزمه الالف ولم يصدق في شيء لانه رجوع وكذا لو قال ثمن بقول ما قبضت المبيع وان
وصل لان وجوب الثمن مقابلا بمبيع لا يعرف اثره دلالة قبضه والثابت بالدلالة كالثابت بالصريح فكان
رجوعا وعلى هذا [illegible] لا حوبة ممكن هذا العقد بالف درهم الا نصفه يقع البيع على النصف بالالف
لان الاستثناء [illegible] الالف [illegible]

حتى يبيع المصنوع بحصته لانه بيان معارض لصدر الكلام فصار رجوعا في بعضه ومن المشتري معتبر في كل حق
النصف كما لو اشترى عبدين بالف درهم ملك المشتري يقسم الثمن عليهما اي وعلى هذا الاصل الذي بينا وهو ان
بيان التغيير يصح موصولا لا مفصولا ابتنى ما قال لفلان علي الف درهم وديعة انه يصح موصولا لا مفصولا لان قوله علي
الف درهم للاخبار بوجوب الالف في ذمته وقوله وديعة بيان تغيير من حيث انه بين ان الواجب في ذمته حفظها وامساكها
الى ان تودى الى صاحبها لا اصل الالف فيصدق بشرط الوصل كالاستثناء وكذا اذا قال اسلمت الي الف او
اسلفتني او اقرضتني او اعطيتني لكني لم اقبضها انه يصدق بشرط الوصل استحسانا لان حقيقة هذه الالفاظ تقتضي
تسليم المال اليه ولا يكون ذلك الا بقبضه لكن يحتمل ان يراد بها العقد مجازا فكان قوله لم اقبض تغييرا للكلام
من الحقيقة الى المجاز فيصح موصولا لا مفصولا وقال ودفعت الي الف درهم او نقدتني الا اني لم اقبض فكذلك الجواب
عند محمد لان الدفع والنقد في معنى الاعطاء فيجوز ان يستعار للعقد كالاعطاء وقال ابو يوسف لا يصح لا موصولا
ولا مفصولا لانهما اسمان خاصان بفعل لا يتم الا بهما فالدفع يتعلق بالقبض فاذا قال لم اقبض كان رجوعا
والرجوع لا يصح لا موصولا ولا مفصولا اما الاعطاء يسمى به العقد مجازا الا ترى انه لو قال اعطيتك هذا المال
كان هبة وعلى هذا قال ابو يوسف ومحمد فيمن اقر بقرض الف او ثمن متاع وقال الا انها زيوف يصدق ان وصل
لان هذا بيان تغيير اذ الدراهم نوعان جياد وزيوف الا ان الجياد غالبة في البياعات المعاملات فيما بين الناس
فصار الاخر كالمجاز فيصح التغيير الا موصولا فان المقر بالثمن او قال الا انها وزن خمسة فانه يصدق فكذا استثنا
وقال ابو ح ان قوله لا يقبل وان وصل اذ الزيافة عيب والعقد يقتضي السلامة عنه فكان قوله هي زيوف رجوعا
عن مقتضى الكلام والرجوع لا يصح موصولا ولا مفصولا وصار كدعوى العيب في العوض والثمن كدعوى العيب في
المبيع بان قال البائع بعتك هذه الجارية معيبة بعيب كذا وقال المشتري اشتريتها سليمة فان البائع لا يصدق
سواء قاله موصولا او مفصولا وكالمقر بالدين لو ادعى الاجل فيه او المقر بالبيع اذا ادعى الخيار فيما باع او
ابتاع وانكر الاخر الاجل والخيار فالقول للمنكر ولا يصدق في ذلك موصولا ولا مفصولا لكن استثنا بخلاف
قوله الا انها وزن خمسة لانه استثناء لبعض المقدار لا رجوع وانه يبطل لان هذا استثناء مقدار وله صدر الكلام
ضمنا لا قصدا فكان باطلا كقوله هذا الخاتم لي الا فصه لفلان وبخلاف قوله لفلان علي كر حنطة من ثمن مبيع الا انها
رديه لان الرداءة ليست بعيب في الحنطة فالعيب ما تخلو عنه اصل الخلقة والرداءة في الحنطة تكون باصل الخلقة فكان هذا
[illegible]

في الدراهم والغش عيب تخلو عنه اصل الفطرة وعلى هذا الخلاف لو قال علي الف درهم من ثمن متاع لم اقبضه لزمه الالف
ولا يصدق في قوله ما قبضت المبيع وان وصل عند ابي ح خلافا لهما لانه رجوع عما اقر به من وجوب المال رجوعا
الى كلمة علي لان المبيع اذا لم يكن معينا يكون في حكم المستهلك اذ لا يمكنه التوصل اليه لانه ما من متاع يحضره البائع
الا وللمشتري ان يقول المبيع غير هذا وتسليم الثمن لا يجب الا بعد احضار المعقود عليه والثمن للمبيع المستهلك لا يكون
واجبا الا بعد القبض فكان الاقرار بوجوب الثمن مع بيان المبيع [illegible] دلالة قبضه والاثبات بما [illegible] دلالة كالثابت
[illegible] بالقبض ثم رجع فلا يصح وان كان موصولا وعلى هذا الاصل [illegible]
هذا العبد بالف درهم الا نصفه يبيع المبيع على نصف العبد بكل الثمن سوى الالف لان الاستثناء تكلم بالباقي وانما دخل في المبيع
دون الثمن لان المبيع هو المقصود في البيع اما وراءه الثمن في المبيع نصف العبد فصار بائعا ذلك بجميع الالف
بخلاف ما لو قال علي ان لي نصفه لانه معارض لحكمه بصدر الكلام فيصير بائعا جميع العبد من نفسه ومن المشتري
ونصفه من نفسه [illegible] اذا كان مفيدا الا ترى ان بيع المضارب من رب المال يجوز لكونه مفيدا مع ان كل واحد من العوضين
مملوكه [illegible] الدخول فان في حكم تقسيم الثمن [illegible] تقطعا من الثمن كمن باع عبدين بالف درهم
احدهما ملك المشتري فانه يصير بائعا عبده بحصته من الثمن يقسم الثمن على قيمته وقيمة العبد الذي هو
ملك المشتري واما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له وهي اربعة اوجه منها ما هو في حكم
المنطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة ثم تخصيص الام بالثلث دل على ان
الاب يستحق الباقي فصار بيانا بصدر الكلام لا بمحض السكوت ويطرح ما ان نصيب المضارب كذا فان نصيب رب
المال يستحق بالضرورة [illegible] اذ الموضوع له النطق وهذا يقع بالسكوت فيعلى اربعة اوجه عرف ذلك بالاستقراء الاول
ما يكون في حكم المنطوق اي يعلم بعلو به المنطوق لا بمجرد السكوت كقوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه
الثلث فصدر الكلام اوجب الشركة لان الارث اضيف اليهما ثم خص الام بالثلث فكان ذكرا بيانا ان للاب ما
بقي وهذا البيان لم يحصل بمحض السكوت عن نصيب الاب بل بصدر الكلام الموجب للشركة او لو بين نصيب الام
من غير اثبات الشركة بصدر الكلام لا يعرف نصيب الاب بالسكوت بوجه وسوى كمن دفع الى رجل الف درهم مضاربة
وبين نصيب المضارب من الربح جاز العقد قياسا واستحسانا ولو بين نصيب نفسه من الربح ولم يبين نصيب المضارب
جاز العقد استحسانا لا قياسا وجه القياس ان المضارب انما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد فلا يكون [illegible] لانه
[illegible]

عن وجه الاكتساب لم يعتبر المضاربة لانه كما سماها في الربح فصار بيان نصيب احدهما بيان نصيب الآخر معلوما وجعل ذكر
كالمسطور وكأنه قال ولي ما بقي او ولك ما بقي والمزارعة على هذا التفصيل وكذا لو اوصى لرجلين بالف درهم
او بثلث ماله وبين نصيب احدهما ومنها ما ثبت بدلالة حال المتكلم مثل سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن
التغيير يدل على الحقية ويدل في موضع الحاجة الى البيان على البيان مثل سكوت الصحابة رضي الله عنهم عن تقويم منفعة
البدن في ولد المغرور وسكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب ذلك وهو الحياء المانع من اظهار
رغبتها مع انه لا مانع من رغبتها عنه والنكول عن اليمين جعل بيانا لحال في الناكل وهو الظاهر منه الاقدام على اليمين
ان لم يكن باذلا او مقرا او في ولد امته اولادا في بطون مختلفة دعوى الاكبر كان نفيا للباقين لحال فيه وهو ابده
لزوم الاقرار لو كانوا منه ومنها ما ثبت ضرورة دفع الغرور مثل سكوت الشفيع وسكوت المولى حين يرى
عبده يبيع ويشتري ومنها ما ثبت بدلالة الكلام كما لو قال له علي مائة ودرهم او مائة وثلثة دراهم او ثلثة اثواب او
افراس او على احد وعشرين درهما يكون المعطوف بيانا للمعطوف عليه وكذا مائة ودرهم ومائة وقفيز حنطة
حال في الشك [illegible] علي مائة وثوب او عبد او شاة فالبيان حذف بيان المعطوف عليه متعارف
ضرورة كثرة العدد وطول الكلام لا لكثرة ما يثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون دون
الثياب وما اشبهه ومن هذا النوع من ليس من قبله البذر بيان نصيب صاحب البذر في مسئلة المزارعة فيما اذا و
الخمسا [illegible] اذا بين نصيب من ليس البذر من قبله ولم يبين نصيب الآخر جاز العقد استحسانا لا قياسا والمص ذكرها
وكذا لو قال اوصيت لزيد وبكر بالف درهم لزيد اربعمائة فكان ذكر بيانا ان للآخر ستمائة وكذا لو قال اوصيت ثلث
مالي لهما لبكر من ذلك الف درهم كان بيانا ان ما بقي من الثلث لزيد والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم والمراد بالمتكلم
القادر على التكلم لا الناطق واحترز به عمن لا يقدر على التكلم كالاخرس فان سكوته لا يدل على الحقية وظهر بهذا ضعف
ما قيل الصواب ان يقال حال الساكت مثل سكوت صاحب الشرع عند معاينة فعل او قول عن التغيير والانكار
فانه يدل على جواز ذلك ومشروعيته فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله تعالى يامرهم
بالمعروف وينهاهم عن المنكر فكان سكوته بيانا ان ما اقدموا عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر اعلم
ان دلالة السكوت على الحقية مشروطة بشرط القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما معتقدا للاحكام لان ما لا
يقدر على الانكار السكوت عنه لا عند عدم القدرة او كون الفاعل غير مسلم كالسكوت عند مضي اليهود الى
الكنيسة لا يكون بيانا بشرعيته وان سبق [illegible] ذكر [illegible] السكوت [illegible]

لان ترك

لان ترك الانكار على الحرام حرام ولهذا قيل لو بقي [illegible] ولكن فيه لانه السكوت عن الجواز لا ذلك يكون مغنيا عن البيان
ثانيا فلهذا قد بينهما ان ترك الانكار عند معاينة عن الحال او عن جائز على النبي عم ويدل في موضع الحاجة الى
البيان على البيان فان صاحب الحصول [illegible] ان رجع الى ما رجع الله [illegible]
الاول لا لمطابقة المثال المذكور وهو سكوت الصحابة وان جعل منهم مطلق السكوت كما هو مراد المص بابه
العطف فلما اختار الشق الاول فهو كلا مطابقة المثال فلعله انما لا يكون مطابقا ان لو كان المراد من صاحب
الشرع الرسول اما اذا كان منه من يتلقى الشرع من قبله فلا يلزم عدم المطابقة مثل سكوت الصحابة عن تقويم
منفعة البدن في ولد المغرور صورته رجل اشترى جارية فوطئها فجاءت بولد فادعاه ثم استحقت ببينة منه
ثم استحق الجارية فالصحابة في عهد عمر حكموا ان الجارية وقيمة الولد والعقر للمستحق وسكتوا عن قيمة المنفعة
وهذا الحادثة كان [illegible] حكم الحادثة اذ لم ينكر على ما للمستحق عليه من الحق وكانت اول حادثة وقعت بعد رسول صفه
الله عم وكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي لانه لا يظن بهم التقصير في
بيان الشرائع وكذلك سكوت البكر اذا بلغها نكاح الولي جعل اجازة لحال فيها وهو الحياء المانع من اظهار
الرغبة في الرجل لا عن اظهار الرغبة عنه فلو كانت غير راضية به لما سكتت لعدم المانع وكذا النكول عن اليمين
جعل بيانا لحال في الناكل وهو امتناعه عن اداء ما لزمه بقوله عم واليمين على من انكر مع القدرة وهذا
لانه على اعتبار ان يكون الناكل باذلا كما قال ابو ح او مقرا كما قالا كان اليمين واجبة عليه والظاهر من
حاله اقامة الواجب دفعا للضرر عن نفسه وعلى هذا [illegible] اذا ولدت امة الرجل ثلثة اولاد في بطون
مختلفة فقال الاكبر هذا ابني يكون ذكره بيانا منه ان الاخيرين ليسا بولد له لحال فيه وهو لزوم الاقرار
لو كانوا منه [illegible] خصوص المسئلة والثالث ما يثبت ضرورة دفع الغرور مثل سكوت الشفيع عن طلب
الشفعة بعد العلم بالبيع جعل اسقاطا للشفعة ضرورة دفع الغرور عن المشتري لاحتياجه الى التصرف في
المشترى ومثل سكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري عن النهي فانه جعل اذنا له في التجارة ضرورة دفع
الغرور عمن يعامله فان الناس يستدلون بسكوته على اذنه فيعاملونه فلو لم يجعل كان غرورا وهو
اضرارهم وهو مدفوع بالنص قال عم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام والرابع ما يثبت بدلالة الكلام كما لو قال
له علي مائة وثلثة دراهم او مائة وثلثة اثواب او افراس او قال علي احد وعشرون درهما يكون المعطوف بيانا للمعطوف
عليه [illegible] حكم المعطوف [illegible] المعطوف عليه [illegible]

المضاف ومع المضاف واليه ثم المضاف ويعرف بالمضاف اليه فكذا المعطوف عليه بالمعطوف واذا صلح العطف للتفسير صح الحذف
في المعطوف عليه لدلالة المعطوف وكذا لو قال مائة ودرهم او مائة وقفيز حنطة عند ابي يوسف خلافا للشافعي يلزمه المعطوف
والقول قوله في بيان المائة لانه اقر بمائة مجملا وعطف عليه ما هو مفسر فيلزمه المفسر والمرجع اليه في بيان المجمل كما لو قال مائة
وثوب او مائة وشاة او مائة وعبد ووجهه ان حذف تفسير المعطوف عليه صار متعارفا فيه لكثرة العدد وطول الكلام
فيما يكثر وقوعه وكثر الاستعمال فيه وذلك فيما يثبت في الذمة حالا او مؤجلا في عامة المعاملات كالمكيل والموزون دون الثوب
والشاة والعبد فانها لا تثبت في الذمة فلا يكثر وقوعها والحذف للتخفيف فيما يكثر وقوعه اعني او قال مائة وثلثة تفسيرام
اثواب او ثلثة افراس او ثلثة اعبد [illegible] المعطوف للمعطوف عليه [illegible] وسواء عطف المبهم على المبهم واعقب
بما يفسر [illegible] والحاجة الى التفسير واما بيان التبديل فهو النسخ ومعناه
ان يزول شيء ويخلفه غيره يقال نسخت الشمس الظل لانها تخلفه شيئا فشيئا وانه بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان مع البقاء
فكان تبديلا في حقنا بيانا محضا في حق صاحب الشرع كالقتل بيان محض للاجل في حقه تبديل في حقنا وهو جائز عند
المسلمين اجمع لان احدا لا ينكر استحلال الاخوات في شريعة ادم عم [illegible] الجزء [illegible] في عهد يوسف
واباحة العمل في السبت قبل موسى عم والنسخ بعدهما ولانه ليس الا بيان مدة الحكم المطلق الغيب عنا المحتمل
للتوقيت والابد على السواء لان مطلق الامر [illegible] الايجاد والايجاب [illegible] حكمها الحسن والوجود وله
البقاء بل البقاء لعدم اسباب الفناء فلم يكن النسخ معترضا لحكم الدليل الاول بوجه ما اعلم ان لفظه مباحث
احدها في الشرع وهو في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل لانها تخلفه شيئا فشيئا ومنه قوله تعالى فينسخ الله
ما يلقي الشيطان اي يزيل وقال القفال انه النقل ومنه المناسخة في المواريث لانتقال المال من وارث الى اخر
والناسخ [illegible] في الاصطلاح قال الاكثرون هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي
متأخر وقال الاخرون ومنهم المصنف رحمه الله هو بيان انتهاء الحكم الشرعي الذي [illegible] تقديرا او [illegible] استمراره
بطريق من صاحب الوحي متأخر واحترز بالشرعي عن انتهاء الاحكام العقلية التي يعبر عنها بالمباحة بحكم الاصل
فان ذلك لا يسمى نسخا اجماعا وبقوله الذي [illegible] او [illegible] استمراره عن الحكم المقيد بوقت خاص فان انتهاء
ذلك الحكم بانتهاء ذلك الوقت لا يسمى نسخا وبقوله بطريق من صاحب الوحي عن زوال الحكم بالعجز والموت فان ذلك لا يسمى
نسخا وبقوله متأخر عن تقييد الحكم بالغاية والشرط [illegible] لا [illegible] اذا [illegible] الله
[illegible] وانه [illegible] ان النسخ [illegible] الحكم الاول [illegible]

وبالنسبة

وبالنسبة الينا تبديل وذلك لان الله تعالى كان عالما بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الاول بيانا محضا
لمدة الحكم في حقه تعالى ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا وظاهرا في حقنا لجهلنا عن مدته فكان الثاني
تبديلا بالنسبة الينا كالقتل بيان محض للاجل في حقه تعالى لان المقتول ميت باجله وفي حقنا تبديل للحيوة
بالموت لان ظاهر الحيوة لولا مباشرة قتله [illegible] جواز [illegible] لان النسخ جائز وواقع عند جميع المسلمين
خلافا لابي مسلم الاصفهاني في وقوعه في شريعتنا كذا حكاه الامام عنه في تفسيره وخلافا لليهود فمنهم
من انكر الجواز ومنهم [illegible] ومنهم من انكر ذلك [illegible] متمسكا بانهم وجدوا في التورية تمسكوا في
السبت ما دامت السموات والارض وبانه ثبت بالتواتر عن موسى عم انه قال لا تنسخ شريعته كما تدعون انتم
ذلك في شريعتكم ومنهم من انكر ذلك عقلا محتجا بان الامر بالشيء دليل حسنه والنهي عنه دليل قبحه والشيء
الواحد لا يكون حسنا وقبيحا فالقول بجواز النسخ يؤدي الى البداء والجهل بعواقب الامور وحسبك من
حيث السمع ان احدا لا ينكر استحلال الاخوات في شريعة ادم عم ثم حرم ذلك في شريعة موسى عم وكذلك جواز
الاستمتاع بمن هو بعض من المرء الذي كان في شريعته فان حواء خلقت منه وحلت له واليوم حرام على الولد
نكاح جزء كنكاح البنت [illegible] وكذلك جواز [illegible] في عهد يوسف عم ثم انتسخ ذلك
بالاتفاق وكذلك اباحة العمل في السبت قبل زمان موسى عم والتحريم في شريعته فانهم يعترفون في ان حرمة العمل
في السبت في شريعة موسى عم واعترضوا عليه بانا ما انكرنا ان يرد السمع بنسخ حكم شرعي ثابت ورود الشرع
بحظر ما كان مباحا في الاصل بدلالة العقل فلا نأباه وادم عليه السلام انما فعل ذلك جريا على الاباحة الاصلية
في العقل وكذا الكلام في سائر المسائل [illegible] بعد تسليم [illegible] الامر في الاشياء الاباحة [illegible]
فعلوا ذلك او سكتوا او لم ينكروا [illegible] فكان احكاما شرعية [illegible]
[illegible] في التورية انه تعالى امر ادم عم بتزويج بناته من بنيه [illegible] مقام [illegible] الاباحة الاصلية
في شيء ومن حيث العقل ان النسخ للشيء ليس الا بيان مدة الحكم المطلق الغيب عنا المحتمل للتوقيت والابد احتمالا على السواء
اذ الامر يقتضي كونه مشروعا [illegible] البقاء بعد الثبوت [illegible] او بعدم الدليل المزيل [illegible] الايجاب الشرعي
بالامر كالايجاب السمعي [illegible] البقاء بعد ذلك بابقاء الله تعالى اياه او بانعدام
سبب الفناء [illegible] هذا لا يكون [illegible] الامر
[illegible]

ولا يقال ذبح الولد في قصة الخليل عليه السلام حسن لانه مأمور به فيقبح بالنسخ لانا نقول لا نسلم انه نسخ وكيف يقال به وقد سماه الله تعالى محققا
رؤياه بقوله تعالى قد صدقت الرؤيا اي حققت ما امرت به جوابا عما يقال ان النسخ لا يجوز عقلا لان الامر فيه
على الحسن والنسخ في وصفي كالطبيب الحاذق يأمر المريض بشرب الدواء في وقت ويمنعه عنه في وقت لعلمه بذلك
ولا خفاء ان هذا الجواب انما يستقيم على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المص
لانه يجوز النسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد على مذهبه ولان الامر بذبح اسمعيل
يدل على حسنه ثم نسخه قبل وقوعه والدليل على قبحه فيلزم حسن الذبح وقبحه في وقت واحد لانا نقول لا نسلم نسخه بل ذلك
ثابت الا ان المحل الذي اضيف اليه الحكم لم يحله الحكم على طريق الفداء دون النسخ وكيف يقال بالنسخ وقد سماه الله
تعالى محققا رؤياه بقوله قد صدقت الرؤيا اي حققت ما امرت به وبعد النسخ لا يكون محققا ما امر به وللقائل ان
يقول لا نسلم ان التصديق في الآية بمعنى التحقيق بل معناه انك قد صدقت الرؤيا وحملتها على ظاهرها وان كان موطن
بعض التعبير عنه اذ لو كان المراد هو تصديق الرؤيا لحقيقته وامتثاله لما كان لوجوب الفداء معنى فان قيل
عن انه افاد والاب الى الولد تحقيقا للابتلاء فيها قلنا اصلي وتله للجبين استقر حكم الواجب في الشاة
بطريق الفداء وانه واجب بالسبب الموجب للاصل كفداء الشيخ الفاني جواب عما يقال ما الحكمة في اضافة الايجاب
الى الولد ثم قيده فيه حتى جاز العدول عنه الى الشاة قلنا فيه تحقيق معنى الابتلاء في الوالد والولد فلما اسلما
وتله للجبين استقر حكم الواجب في الشاة بطريق الفداء والفداء ما يقوم مقام الشيء في قبول المكروه المتوجه اليه
عنه فقام الشاة مقام الولد في قبول الذبح مع بقاء الامر مضافا الى الولد لكن الفداء انما يجب بالسبب الموجب للاصل
كما في الشيخ الفاني فصير محلا لاضافة السبب الولد ومحلا لقبول الحكم الشاة ولهذا صار الولد ومن يذبح الشاة قال عم
انا ابن الذبيحين فكيف يكون نسخا ولا يلزم هذا لو تعلق العهود بالتحريم لكنهم جعلوا النسخ حكم يكون في نفسه محتملا
للوجود والعدم ولم يلحق به ما ينافي النسخ من توقيت او تأبيد ثبت نصا كقوله تعالى خالدين فيها ابدا او دلالة
كسائر الشرائع بعد وفاة رسول الله عم لانه لا نسخ الا على لسان من نزل عليه الوحي والشرط التمكن من عقد
القلب دون التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة كنسخ خمسين الى خمس صلوات ليلة المعراج ولان عقد القلب هو
الاصل لان الله ابتلانا بالمتشابه ولا حظ لنا منه الا اعتقاد الحقية ولانه قد يصلح قربة بدونه والامر
انما قصد العبد لينتفع به تعالى الله تعالى عن ذلك [illegible] الجمهور [illegible] لا يصلح ما سمى قال [illegible]
[illegible] نقض [illegible] رسول الله عم [illegible]

ولا اجماع بدونه ولو وجد منه كان منفردا به واما جواز النسخ بالكتاب والسنة ويجوز نسخ كل منهما بالاخر عندنا وقال
الشافعي رحمه الله لا يجوز لقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ولقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها الآية ولان
ذلك يكون مدرجة الى الطعن ولنا ان الوصية للوالدين والاقربين نسخت بقوله عم ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه
الا لا وصية للوارث والتوجه الى بيت المقدس ثابت بالسنة فنسخت بآية التولية ويجوز للرسول ان يبين مدة الحكم
لانه ما بعث الا لاجله وجاز ان يتولى الله تعالى بيان ما اجرى على لسان رسوله اي ما اسنده اليه من السمعيات
لانه ثبت عندنا على لسان من ثبت رسالته انهم حرفوا التورية وزادوا فيها ونقصوا عنها فلم يلتفت الى قولهم
على ان التواتر لم يبق في زمان بخت نصر فانه قتل علماء اليهود في مشارق الارض ومغاربها واحرق اسفار
التورية ولئن سلمنا التواتر لكن لا نسلم انه اراد بالتأبيد الدوام بل اراد به المبالغة في التمسك ازمنة
متطاولة كقول موسى عم في قصة عاميل فيقتل في بني اسرائيل بعد ذبح البقرة صفة سنة لكم ابدا وقد انقطع التعبد
بها وقد جاء في التورية انه تعالى قال لنوح عم عند خروجه من الفلك هكذا اي جعلت كل دابة حية ماكلا
لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ابدا ما خلا الدم فلا تأكلوه ثم نسخ على لسان موسى عم اباحة
كثير من الحيوان كما اسلمت عليه السفر الثالث من التورية وما لنا في محل النسخ اعلم ان النسخ لما كان بيان مدة الحكم
في الحقيقة لا بد من ان يكون محله حكما يحتمل ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك ليكون النسخ بيانا لمدته
ولكن يعني احدهما ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم اي يحتمل ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا
اذ لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمر عدم شرعيته فلا يحتمل النسخ ولو لم يحتمل ان لا يكون مشروعا كالايمان
بالله تعالى وصفاته لاستمر شرعيته فلا يجري فيه النسخ ايضا فثبت ان محل النسخ جائزات العقول لا واجباتها وممتنعاتها
والثاني ان لا يكون ملحقا بما ينافي النسخ والمنافي له ثلثة انواع توقيت نصا او تأبيد نصا او تأبيد دلالة خلافا
لجمهور الاصوليين اما الاول فمثل ان يكون الشارع قال اوجبت عليكم الصوم والصلوة عشر سنين او حرمت عليكم
هذا الشيء واحللته الى سنة فهذا لا يحتمل النسخ قبل مضي تلك المدة لانه لما وقته بالشهر مثلا فعلم قبح نسخه ونحوه
فيه ما النسخ فلا يؤدي الى البداء والغلط تعالى الله عن ذلك وقيل يبطل لان هذا لا يرد على صحة الصوم عند انه نسخ قبل
واما الثاني فمثل ان يقول صوموا ابدا لان بيان الوقت بعد التنصيص على التأبيد لا يكون الا على وجه البداء
وظهور الغلط والله تعالى عن ذلك وقيل يبطل ايضا لان لفظ التأبيد قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام كما
يقال لازم الغريم ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا ويجوز ان يكون كذلك [illegible] اسم الاسم [illegible] الى الخ

أن المراد به المبالغة لا الدوام على أنه معارض بالنصوص التي تدل على خلود الفساق في النار وبالنصوص التي نقلت
من التورية لو صدقت اليهود وأما الثالث فلمثل الشرائع التي فرض عليها رسول الله عم فإنها مؤبدة لا تحتمل
النسخ لأنه عم خاتم النبيين ولا نسخ إلا بالوحي على لسان نبي ورائها في بيان شرطه التمكن من عقد القلب عندنا
دون التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة وبعض الحنفية كالشيخ أبي منصور وأبي بكر الجصاص والقاضي أبي زيد الدبوسي وبعض
الشافعية كالصيرفي وبعض الحنابلة فتمسكوا فيه بأنه لو نهى عن الشيء قبل التمكن من فعله لتعلق النهي بعين
ما تعلق به الأمر على وجه واحد في وقت واحد على شخص واحد وذلك يدل على البداء والأمر بالقبيح أو النهي عن الحسن إذ
المسئلة مفروضة فيما إذا قال لي صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل الغروب لا
تصلوا عند غروب الشمس هذا اليوم والنسخ مع الخلاص عن الاشتباه يؤدي إلى أحد ما ذكرنا من الوجوه الفاسدة
وما يؤدي إلى الفاسد فهو فاسد ولما ذكرنا ظهر ضعف ما أجاب العلامة عن هذه النكتة وتمسك أهل الحق أن الشيء لا يثبت
بالتمكن من الفعل وإنما يثبت بحقيقة الفعل فعلى هذا ينبغي أن لا يجوز النسخ ما لم يتحقق الفعل وقد جاز قبل الفعل
بعد التمكن منه اتفاقا لأن عند تغاير الوقت لا يؤدي إلى أحد ما ذكرنا من الفساد ولهذا جاز النسخ وعامة العلماء
تمسكوا بما روي أنه عم لما عرج به إلى السماء فرض عليه وعلى أمته خمسين صلوة في يوم واحد وليلة واحدة وأنه عم سعى
بإشارة موسى في أن يشفع في النقصان فقبل ما أشار إليه حتى رد إلى خمس صلوات بعد مراجعات وهذا نسخ للشيء
قبل التمكن من الفعل بدلالة وقوعه على جوازه فإن قيل هذا الحديث من الآحاد فلا يصح التعلق به في طريقة العلم
على أن هذا الحديث يقتضي جواز النسخ قبل التمكن من الاعتقاد والعمل وأنتم لا تقولون به قلنا قد قيل إنه حديث مشهور
تلقته الأمة بالقبول فيوجب قبوله في باب أصل المعراج فأما هذا الحديث فيقتضي جواز النسخ بعد التمكن من الاعتقاد
للعلم فإن رسول الله عم أحد المكلفين وقد علم واعتقد ذلك الأمر لأنه كان قبل علم جميع المكلفين وعلم الجميع
ليس بشرط اتفاقا ولأن عقد القلب هو الأصل في الابتلاء الأعلى إلى المتشابه ما كان الابتلاء إلا بعقد
القلب وأصحاب الحنفية وإنه يظهر أن المعتزلة لا يقولون بالمتشابه بهذا المعنى ولأن العمل لا يصير قربة إلا بعزيمة القلب
وعزيمة القلب قد يصير قربة بلا فعل قال عم نية المؤمن خير من عمله وإذا كان كذلك جاز أن يكون عقد القلب مقصودا
بالأمر دون الفعل وفائدتها في بيان الناسخ والمنسوخ لا يصلح ناسخا عند الجمهور خلافا لبعض أصحاب الشافعي لأن
النبي [illegible] اتفقوا على ترك [illegible] والسنة وإن كان السنة من الآحاد حتى قال عمر في حديث الجنين كدنا
أن نقضي برأينا [illegible] سنة رسول الله عم [illegible] ناسخ إلا أن [illegible] وكذا الإجماع لا يصلح

ناسخا عند أكثر العلماء وقد جوز بعض مشايخنا منهم عيسى بن أبان ذلك محتجا بأنه يوجب علم اليقين كالنص فيجوز النسخ
به كما يجوز بالنص والصحيح هو الأول لأن الإجماع إنما يكون حجة بعده عم ولا نسخ بعده وإنما يجوز النسخ بالكتاب
والسنة فقط واعلم أن القياس والإجماع لا يكون ناسخا علم أنه لا يجوز النسخ إلا بالكتاب والسنة فيجوز نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة إذا كانت الثانية مثل الأول أو فوقها في القوة بلا خلاف بين العلماء ويجوز نسخ أحدهما
بالآخر أي نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة عندنا وهو مذهب الجمهور وقال الشافعي لا يجوز
هذين القسمين واحتج على الأول بقوله تعالى قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي وهذا يدل على
أنه كان متبعا لما أوحي إليه لا مبدلا للشيء من تلقاء نفسه والنسخ بالسنة تبديل من تلقائه فلا يصلح السنة ناسخا
للكتاب وعلى الثاني بقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها والسنة لا يكون خيرا من القرآن ولا مثلا
له لأن القرآن معجز مخصوص بنظم محفوظ وبالنقل متواتر ولا كذلك السنة فلا يكون ناسخا له وعليهما جواز نسخ الكتاب بالسنة وعكسه
يصير مورثا أي طريقا ووسيلة للطعن فإنه لو نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن إنه يقول ثم يرجع فكيف يعتمد
على قوله ولو نسخ السنة بالكتاب يقول الطاعن قد كذبه ربه فيما قال فكيف نصدقه والصحيح أي ما بيننا أن الكل بقوله تعالى
كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين وإنه نص على أن الوصية لهم كان فرضا ثم
نسخت بقوله عم إن الله تعالى أعطى كل ذي حق حقه ألا لا وصية لوارث وهذا نازل منزلة المتواتر فيجوز النسخ به
فإن قيل إن الوصية للوالدين والأقربين إنما صارت منسوخة بآية المواريث لا بهذا الحديث أو النسخ بآية أخرى
لم يصل إلينا ولم نعرفها قلنا أما الجواب عن الأول فلأن آية المواريث أوجبت لهم حقا آخر بسبب الإرث والإيجاب
بسبب لا ينافي إيجابا كان بسبب آخر قبله أو بعده إن أمكن فلا يتحقق النسخ قال صاحب المحصول فيه ضعف لأن كون الميراث
حقا للوارث يمنع من صرفه إلى الوصية فلا يمنع ذلك إلا لو لم يكن المفروض هو الوصية بالثلث وهو ممنوع
وعن الثاني فإنه لو صح هذا الباب يؤدي إلى القول بالتوقف في جميع أحكام الكتاب لاحتمال كل نص أن يكون منسوخا
بآية أخرى لم يظهر ولم نعرف والتوجه إلى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة ثم نسخ ذلك بقوله فول وجهك شطر
المسجد الحرام فإن قيل التوجه إلى بيت المقدس ما ثبت بالسنة بل بالكتب السالفة فإن شرائع من قبلنا لا يصير حجة
في حقنا إلا أن يقص الله ورسوله فما لم يوجد في الكتاب ذلك كان ثبوته بالسنة وبالدليل المعقول وهو أنا قد بينا
أن النسخ بيان انتهاء الحكم فيجوز أن يتولى الرسول بيان حكم ثبت بالكتاب لأنه ما بعث إلا ليبين قال
الله تعالى وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم [illegible] أو يتولى الله بيان حكم [illegible] على لسانه

رسوله بكتابه ۔ ولو وقع الطعن بمثل ما صح ذكره في الكتاب بالكتاب وبيانه ليس بعد بلا مرية فيه لانه ما يطعن
عن القول بالمراد بالخيرية فيه توضع الى مراتب العباد دون النظم فان كلام الله تعالى لا يكون بعضه خيرا من بعض جواب
عن تمسك الشافعي رحمه الله بالمعقول والمنقول ان لو وقع الطعن لما قال ما جاز ان ينسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة لان
للطاعن ان يقول انه خالف قوله وما صح المسامحة لا يعيب بقوله وبيانه ليس بعد بلا مرية فيه بلا الله تعالى
المبدل قال الله تعالى فيه وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وتلك المراد بالخيرية في الاية الثانية والله اعلم الخيرية
في الحكم لا في النظم ومعناه ان يكون حكم الناسخ في حقهم اصلح من حكم المنسوخ واما قلنا ذلك لان كلام الله لا يكون
بعضه خيرا من بعض بالفضل الى كلامه ولو كان المراد بالخيرية من حيث النظم لما تأتى الخيرية في شيء من صور النسخ
وهذا احلال في الكتاب ۔ ويجوز نسخ الاثقل بالاخف وكذا عكسه في الاصح كنسخ الجلد والرجم بعد الاذى
باللسان وتحريم الخمر والخيرية اما في العاجل او الآجل لا يجوز حكم الناسخ اخف من حكم المنسوخ بالاتفاق وكذا يجوز
عكسه في الاصح خلافا لبعض المتكلمين والشافعي بقول العقلاء لا يجوز ان يكون المصلحة في النقل من الاخف الى الاشق
كما يجوز ان يكون المصلحة في عكسه وبدليل السمع فان الحكم في الزانية كان هو الايذاء باللسان قال الله تعالى واللذان
يأتيانها منكم فآذوهما وقال في موضع آخر فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت ثم نسخ ذلك الى الجلد في
حق غير المحصن بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والى الرجم في حق المحصن بما روي ان
ماعزا زنى فرجم والناسخ اشق وكذا الخمر كان حلالا في ابتداء الاسلام ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق
من الاباحة وقوله والخيرية اما في العاجل او الآجل جواب عما قال لما فسرتم الخيرية في قوله تعالى نأت بخير منها ما
يرجع الى مراتب العباد فكيف يجوز نسخ الاخف بالاثقل ولا خير فيه فقال المراد بالخيرية الخيرية اما عاجلا او
آجلا ولا شك ان الاشق على العباد خير لهم في الآجل لان ثوابه اكثر قال عليه السلام الاجر على قدر التعب وقال لعائشة
اجرك على قدر تعبك ۔ ويجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد حال حيوة الرسول لان احتمال النسخ قائم في كل حال واما
بعده فلا بد ان يكون ما يثبت به النسخ مستندا الى حال حيوته بطريق لا شبهة فيه وهو التواتر الا ترى ان
اهل قبا تحولوا في حال الصلوة الى جهة الكعبة بخبر الواحد ولم ينكر عليهم رسول الله عم بذلك ووجه
انه نسخ الحكم والتلاوة كالصحف المتقدمة فكان جائزا في القرآن في حيوة الرسول عم لا بعده ونسخه دونهما
كانتهاء البنوة [illegible] والاعتداد بالحول [illegible] نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد في حيوة النبي عم
بتا في اهل قبا [illegible] فانه [illegible] رسول الله عم المتواتر [illegible]

ثم ابن عمر

ثم ابن عمر رضه ان القبلة قد حولت الى الكعبة فاستداروا وهم في حال الصلوة ولم ينكر عليهم رسول الله
عم فدل على جواز ذلك فان قيل ان ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد وانه
لا يوجب الا الظن قلنا ما الذي تعنون بقولكم انه مقطوع به ان تعنون به ان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه
فان قلتم بالاول فنعم والنسخ لا يرد عليه وانما يقطع دوامه ويبين انتهاءه وان قلتم بالثاني فممنوع لان بقاء
الحكم حال حيوة النبي ظني لثبوته بالاستصحاب ولان احتمال النسخ قائم في كل حال فاما بعد وفاة النبي عم وجب الحكم
بالبقاء قطعا لتيقننا بان لا نسخ بعد انقطاع الوحي فلا بد ان يكون ما يثبت به النسخ مسندا الى حال حيوة
النبي عم بطريق لا شبهة فيه وهو التواتر خلافا لداود وبيانه [illegible] فان المنسوخ اعلم ان المنسوخ اربعة
انواع التلاوة والحكم والحكم دون التلاوة وعكسه ووصف الحكم اما الاول فكالصحف المتقدمة مثل صحف ابراهيم
وصحف موسى وعيسى التي اخبرنا الله بنزولها وما بقي منها لا التلاوة ولا الحكم قال الامام فخر الاسلام وذلك
باحد الطريقين اما بالانساء او بموت من حفظها من العلماء والثاني باطل لان النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي و
الانساء والاماتة ليسا بدليلين شرعيين ولا يكون ذلك نسخا ونسخ التلاوة والحكم كان جائزا في حيوة
النبي عم واما بعد وفاته فممتنع اذ لا نسخ الا بوحي ولا وحي بعد وفاته عم واما نسخ الحكم دون التلاوة فهي لذ
عند الجمهور خلافا للبعض لنا دليل السمع فان الله تعالى جعل الحبس في البيوت والايذاء باللسان جزاء للزاني
ثم نسخ ذلك بالرجم والجلد كما ذكرنا ولان الله تعالى اوجب على المتوفى عنها زوجها ان تعتد حولا كاملا بقوله تعالى
متاعا الى الحول غير اخراج ثم نسخ هذا الحكم وبقيت تلاوته ۔ واما نسخ الجواز والاعجاز ونسخها دونه
كآية الرجم ورواه ابن مسعود رضه لانه لا يتهم في روايته فحمل على انه صرف الله تعالى القلوب الا ان قبله بقي حكمه
وينسخ نظمه جواز [illegible] المقصود من النظم الحكم فلا يجوز رفع الحكم مع بقاء التلاوة لحلول ما هو المقصود
فاجاب بانه يتعلق بالنظم حكمان مقصودان ايضا احدهما جواز الصلوة وثانيهما الاعجاز فجاز ان ينسخ الحكم الذي
ثبت به ويبقى التلاوة لهذين الحكمين واما الثالث وهو نسخ التلاوة دون الحكم فجائز ايضا عند الجمهور فان
آية الرجم على ما روي عن عمر بن الخطاب انه قال كان مما انزل على رسول الله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم بعد نسخ تلاوته وبقي الحكم وكذلك قراءة ابن مسعود رضه فصيام ثلثة ايام
متتابعات [illegible] قراءة مشهورة الى زمن ابي حنيفة [illegible] لم يوجد فيه النقل المتواتر وابن
مسعود رضه [illegible] تلاوته

بحيث رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حفظها الا ان ابن مسعود ليس الحكم بقراءته ونقلها لان قراءته لا تكون دون
روايته ولا قول عليه لم ينسخ رفع حكم شرعي فالتلاوة ليس بحكم حتى يجوز نسخه لان المراد بنسخ التلاوة انه نسخ
الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة وحرمة ذلك حكم شرعي بل يرد عليه ما ذكرنا من المقطع على كلام الامام
فخر الاسلام ومن اصحابنا حرمة قراءته فالم يتواتر لم يثبت قرآنيته وهذا النص من قبيل نسخ التلاوة
والرابع نسخ وصف الحكم مثل الزيادة على النص فانه نسخ عندنا وعلى قول الشافعي هو بمنزلة تخصيص العام حتى يجوز
ذلك بالقياس وبخبر الواحد قال الرقبة عامة تتناول الكافرة والمؤمنة فاخراج الكافرة يكون تخصيصا ولان
الزيادة تقرر المزيد عليه الا يرى ان احد الشاهدين لو شهد بالف والاخر بالف وخمسمائة تقبل شهادتهما
على الالف ولنا ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم وابتداء حكم يضاده والتقييد مع الاطلاق ضدان اذ الاطلاق
عبارة عن العدم والتقييد عبارة عن الوجود فتحقق معنى النسخ بجمعه لان المطلق اذا قيد صار بعضا وما النص
حكم الوجود لما وجب صوم الله تعالى حتى ان المظاهر اذا مرض بعد ما صام شهرا فاطعم بدلا مسكينا لم يجز وان
مستديما صوم العبد اختلاف الشهود في قدر الثمن والاجرة ثم لم تقبل لعدم تجزي البيع بخلاف الدين
المستشهد به واما التخصيص فبيان عدم ارادة بعض ما يتناوله اللفظ فيبقى الباقي ثابتا بذلك النظم
بعينه ولهذا قلنا انه لا يكون الا مقارنا لانه بيان محض فلا يكون نسخا بخلاف تقييد المطلق فان الرقبة اذا
قيدت بصفة الايمان لم يكن المؤمنة ثابتة بذلك النص بعينه بل بهذا القيد ولهذا لم نجعل قراءة الفاتحة ركنا
في الصلوة والطهارة شرطا في الطواف والنفي حدا في زنا البكر وزيادة صفة الايمان شرطا في رقبة الكفارة
بخبر الواحد او القياس وكذا العقل [illegible] لم يحل استعماله لانه بعض المطهر وعند ابي ح وابي يوسف رحمهما الله
المثلث لم يحرم شربه لانه بعض المسكر اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة
مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة بعد وجوب الصلوة لا تكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة
حكم في الشرع من غير تغيير الاول وكذا ان لم تكن المتاخرة تغير عقد القلب كزيادة رد الشهادة في حد القذف
مقارنا للجلد واختلفوا في غير هذين القسمين كزيادة ركعة على ركعتين وزيادة شرط كزيادة الايمان في رقبة
الكفارة فعلى قول علمائنا انه نسخ وعلى قول الشافعي انه بيان محض بمنزلة تخصيص العام حتى يجوز الزيادة بخبر الواحد
او القياس فعلى ان الرقبة اسم عام [illegible] فاخراج الكافرة يكون تخصيصا لا نسخا [illegible]
[illegible]

فلا يكون نسخا الا يرى ان من ادعى على آخر الفا وخمسمائة وشهد شاهد له بالف وآخر بالف وخمسمائة تقبل
شهادتهما بالالف والجواب ان الزيادة بالالف يوجد بعد الالف [illegible] مشهود له لا رفعه والاصل يقبل شهادته
وانا ان النسخ بيان انتهاء الحكم واثبات حكم اخر يضاده والتقييد مع الاطلاق متضادان لان الاطلاق
عبارة عن عدم القيد والتقييد عن وجوده فكان من ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الاطلاق فكان نسخا حتى
ما ذكرنا ان المطلق اذا قيد بصفة صار المطلق بعضا بدون تلك الصفة وما لحق به نوع من عبادة او عقوبة
او كفارة لا تحتمل الوصف بالتجزي والنص المعمول حكم الجملة حتى ان المظاهر اذا مرض بعدما صام شهرا فاطعم ثلاثين مسكينا
لا يكون مكفرا لا بالاطعام ولا بالصيام وكذلك الركعة من الفجر لا تكون فجرا والركعتان من الظهر لا تكون ظهرا حتى
المقيم لان حال الكلمة ليست بحكم شرعي حتى يقبل النسخ لانا نقول الكلمة لم تعرف الا بالشرع فكانت حكما شرعيا وان
مسلما في صورة العبد فلو شهد احد الشاهدين على البيع بالف والاخر على البيع بالف وخمسمائة او شهد احدهما
على الاجارة بالف والاخر بالف وخمسمائة فانه لا تقبل شهادتهما ولا يثبت البيع والاجارة لان الاول يشهد بالف وخمسمائة
[illegible] بعض الثمن [illegible] البيع بجميع الثمن المسمى لا ببعضه [illegible] الوجه كل واحد منهما في المعنى شاهد بعقد اخر
والالف المذكورة في شهادة الذي شهد به العقد لولا وجود شيء آخر بمنزلة التجزي في العتاق والطلاق يصير شيئا
آخر اذا اعتبره التعليق بالشرط فحكم الزيادة يكون من الصفة ايضا بخلاف الدين المستشهد به لانه متجزي
وما قال الشافعي ان تقييد المطلق بمنزلة تخصيص العام فليس كذلك فان التخصيص ليس الا بيان عدم ارادة
بعض ما تناوله اللفظ فيبقى الباقي بعد التخصيص ثابتا بذلك النظم بعينه ولهذا قلنا ان التخصيص لا يكون الا مقارنا
لانه بيان محض فلا يكون نسخا والمطلق اذا قيد بصفة لم يجز ان يكون المقيد ثابتا بنظم المطلق بعينه [illegible] لان الزيادة
نسخ معنى فلهذا لم نجعل قراءة الفاتحة ركنا في الصلوة كيلا يصير زيادة على الكتاب بخبر الواحد ولم نجعل الطهارة
شرطا في طواف الزيارة لانه زيادة على النص بخبر الواحد ولم نجعل النفي حدا في زنا البكر لانه زيادة على الكتاب
بخبر الواحد ولم نجعل صفة الايمان زيادة في رقبة الكفارة لانه زيادة على النص بالقياس وعلى هذا قلنا في [illegible] وما
المتيمم اذا وجد من الماء ما لا يكفي لوضوئه لم يعتبر تيممه ولو وجد المحدث ما لا يكفي لوضوئه او الجنب ما لا يكفي لاغتساله فانه
يتيمم ولا يستعمل الماء لان الواجب استعمال الماء الذي هو طهور وهذا الماء [illegible] في حكم الطهارة فلا يكون طهورا
[illegible] لا يمنع التيمم ولا ينقض [illegible] وعند ابي ح وابي يوسف [illegible] العصير من المثلث لا يحرم شربه لانه بعض المسكر
[illegible]

يرد النافلة والعدل عليه وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى
يلزم النسخ بل يلتبس بالوجوب يعني انه يأثم تاركهما وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا وهذا سوال البشر
ان انه لم يجعل على وجه الوضوء وآخر وصلوا الكلام في الصلوة بيان ذكر ان الوضوء ليس بعبادة مقصودة بل
هو شرط للصلوة ولا يمكن ان يكون شيء من اجزائه واجبا بمعنى انه يأثم تاركه بل لا اجر الصلوة بمعنى لا تجوز
الصلوة الا به   والذي يتصل بالسنن افعال رسول الله عم لما كان عن قصد وهي اربعة اقسام مباح
ومستحب وواجب وفرض فيها قسم آخر وهو الزلة لكنه ليس من هذا الباب لانه لا يصلح للاقتداء ولا يخلو عن اقتران
بيان انه زلة اما من الفاعل كقول موسى عم هذا من عمل الشيطان او من الله تعالى كقوله تع وعصى آدم ربه والزلة
اسم لفعل غير مقصود في عينه لكن اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصده كمن زل في الطين بخلاف المعصية فانها
اسم لفعل حرام مقصود يطلق على الزلة مجازا واختلفوا في سائر افعاله مما ليس بسهو ولا طبع فقال بعضهم
يجب الوقف فيها وقال بعضهم بل يلزمنا اتباعه فيها وقال الكرخي رحمه الله نعتقد الاباحة فيها والصحيح ما قاله
الجصاص ان ما علمنا من افعال رسول الله عم واقعا على جهة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة وما لم نعلمه على
اي جهة فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهي الاباحة لان الاتباع اصل الا ان نص على تخصيصه فيما
كان مخصوصا به لقوله تع خالصة لك من دون المؤمنين فلو لم يكن مطلق فعله دليلا لا لما للاقدام على مثله لم يكن
لقوله تع خالصة فائدة للاختصاص ويتصل بالسنن بيان طريقه رسول الله عم في اظهار احكام الشرع
بالاجتهاد واختلفوا فيه فقال بعضهم له الوحي الخالص واما الرأي والاجتهاد فحظ امته وقال بعضهم كان له العمل
في احكام الشرع بالرأي والوحي جميعا والصحيح عندنا انه كان يعمل بالاجتهاد اذا انقطع طمعه عن الوحي فيما ابتلي به على
ما يرجو وحيه اي بعدما انتظره ولا يجد بالعلم ما لم يطلع رجاؤه عن الوحي وكان لا يقر على الخطاء
فاذا اقر على شيء مر كان دلالة قاطعة على الحكم بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأي لانا طرقنا يلحق
بيان الحكام بها هذا الفعل اعلم ان افعاله الصادرة عن قصد اربعة اقسام واحترز به عما وقع لا عن قصد مثل ما فعل
حالة النوم والسهو والاغماء فانه لا يصلح للاقتداء به وهي مباح ومستحب وواجب وفرض ومنها قسم آخر وهو
الزلة لكن ليس هذا الباب في شيء لانه لا يصلح للاقتداء ولا يخلو عن الاقتران ببيان انه زلة اما من جهة الفاعل كقول موسى
عم حين قتل القبطي هذا من عمل الشيطان [illegible] فاضافه الى الشيطان
وقوله عم كان [illegible]

تع كما قال الله تع وعصى آدم ربه فغوى والزلة فعل حرام غير مقصود بذاته للفاعل ولكن وقع له عن فعل مقصود مباح
كمن زل في الطين فانه وجد القصد منه الى المشي في الطين لا الى الوقوع لكن كما في الزلة وجد القصد الى الفعل لا الى
العصيان والمآثم ان لم يقصد المعصية لتقصير منه كما يعاتب من زل في الطين بخلاف المعصية فانها فعل
حرام مقصود بذاته للفاعل وقد جاء في الشرع اطلاق اسم المعصية على الزلة مجازا كما في قوله تع وعصى آدم ربه
فغوى لان الانبياء معصومون عن المعاصي دون الزلات فان قلت الوجوب انما يكون بالدليل منه سمعه والدلالة على
حق التي عم مطلقة قلنا المراد بعدم افعاله بالنسبة الينا وفي صورة ثبوت بعض افعاله في حقنا بالدليل وظنه واختلف
الناس في سائر افعاله عم مما ليس بسهو كما روي انه عم سها فسجد ولا طبع كالنوم والاكل والشرب وغيره وكما اعلم
ان المص ذكر ما هو مستغنى عنه وهو فعل السهو لان المقسم الفعل القصدي اولا ثم بين الزلة والكلام في غيرها فقال بعضهم
يجب الوقف فيها حتى يقوم الدليل لان فعله لما كان مترددا بين ان يكون مباحا ومستحبا وفرضا امتنع الاتباع الا
بالدليل اذ هو الذي يعين بعض الوجوه على الوجه الذي فعله لا كل الوجوه مجهول فيجب الوقف حتى يقوم الدليل وقال بعضهم
يلزمنا اتباعه فيها لقوله تع فاتبعوني يحببكم الله وقال الكرخي نعتقد الاباحة فيها لانها المتيقن ولا يكون لنا اتباعه
لاحتمال ان يكون مخصوصا به عم والصحيح ما قاله ابو بكر الجصاص ان ما علمنا من افعال رسول الله عم واقعا على جهة نقتدي
به في ايقاعه على تلك الجهة وما لم نعلم على اي جهة فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهي الاباحة لان الاتباع اصل
في حق الرسول عم لقوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فعمل بهذا الدليل في عموم ما يوجد اختصاصه به عم
لان الاتباع اصل الاولى انه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به لقوله خالصة لك من دون المؤمنين في النكاح بغير
مهر فلو لم يكن مطلق فعله دليلا للامة في الاقدام على مثله لم يكن لقوله خالصة لك فائدة فان الخصوصية يستفاد من هذا
الكلام ح والفعل في هذا البيان بطريق اذ لو ظهر قصد القربة منه عم يكون مندوبا لانه ادنى القرب اي كتقبيل الحجر
الاسود وعكس الى يرجمه فانه اذا ظهر قصد القربة صار رجحان الفعل معلوما فلا خلل عن قوله والمعاني جهة فكونه
وما يتصل بالسنن بيان طريقه رسول الله عم في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد اعلم ان الناس اختلفوا في كونه عم
متعبدا بالاجتهاد فيما لم يوح الله اليه ام لا فقال بعضهم له الوحي الخالص اما الرأي والاجتهاد فحظ امته للعجز منهم عن
الاول وهو قال الله تع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال بعضهم كان له العمل في احكام الشرع بالوحي
والرأي جميعا وهو [illegible]
والنبي [illegible]

الخطاء العام والصحيح انه كان مامورا بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحي ثم لو انقطع طمعه عن الوحي في بيان حكم
الحادثة التي ابتلي بها عمل بالاجتهاد ويدل عليه مثال من نحو وجوه الماء فعليه ان يطلبه ولا يجوز بالتيمم ما لم ينقطع رجاؤه
عن الماء ثم ليس مدة الانتظار بقدر ثلثة ايام والتقليل بقدر ما يخاف فوت الغرض منه وذلك يختلف باختلاف الحوادث
والجواب عن تمسك الخصم بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى انه نزل في شان القرآن ردا لما زعم الكفرة انه افتراه من عند نفسه
لو اجتهاده مع التقرير ليس بوحي ظاهر لكن هو وحي باطن لاحتمال الخطاء ثم القائلون بجواز تعبده بالراي اختلفوا
في جواز خطائه في اجتهاده فمنهم من لم يجوز ومنهم من جوز والمختار انه يجوز لكن لا يقر عليه احتج من لم يجوز بانا
امرنا باتباعه في الاحكام فلو جاز الخطاء عليه لكنا مامورين باتباع الخطاء وذكر عن جابر والدليل على المختار
قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطأ في الاذن لهم لكنه لا يحتمل القرار على الخطاء فلما ذكرنا
انه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء قلت هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين فيما مع جواز تقريرهم
على الخطاء على انا لا نم انه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء بل باتباع العمل بالاجتهاد والذي هو صواب على اي [illegible]
مذهب الحنفية او صواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة اذا عرف هذا فان اقره الله تعالى على اجتهاده ولم ينبه
خطاءه كان ذلك دلالة قطعية على الحكم كالنص فيكون مخالفته حراما فلهذا ما يكون من غيره من البيان بالراي فانه
يجوز مخالفته لمجتهد لانه غير معصوم عن القرار على الخطاء، وهو بطريق الالهام فانه حجة قاطعة في حقه
وان لم يكن حجة في حق غيره لعدم الصفة اي اصحابنا النبي عم في انه قطع كالالهام والالهام هو الالقاء في القلب من
غير حجة فانه حجة لا يجوز مخالفته لاحد لتيقننا انه من عند الله تعالى والهام غيره ليس بحجة على غيره لاحتمال الخطاء
ومما يتصل بسنة نبينا شرائع من قبلنا قيل لا يلزمنا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا واعتبارا
بالشرائع الماضية بعضها ببعض وقيل يلزمنا الا ما نسخ بشريعتنا لقوله تعالى فبهداهم اقتده والصحيح ان ما
قص الله تعالى او رسوله من غير انكار يلزمنا على انه شريعة لرسولنا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
الكافرون فاولئك هم الظالمون فاولئك هم الفاسقون ومعلوم انهم ما كانوا ممنوعين عن العمل باحكام التوراة
والانجيل واما ممنوعين عن العمل على انه شريعة لرسولنا ولهذا استدل محمد رحمه الله بقوله تعالى ونبئهم ان الماء
قسمة بينهم على جواز القسمة بالمهاياة وابو يوسف والخصاف [illegible] ابو بكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان
النفس بالنفس [illegible]
[illegible]

عم وصار شريعة له كما هو سنته اعلم ان العلماء اختلفوا في شرائع من قبلنا من الانبياء هل يلزمنا ام لا قال
بعضهم لا يلزمنا ذلك لان شريعة كل نبي تبقى الى ان يبعث نبي آخر الا ما لا يحتمل الانتساخ مستدلين على ذلك بقوله تعالى
لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وهذا يقتضي ان يكون كل امة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم وفيه نظر لجواز ان ينسخ
بشرع النبي اللاحق بعض احكام النبي السابق او شرع في شرع الثاني حكم لم يكن في الاول وح يكون الاختصاص للمجموع
من حيث هو المجموع ولا نزاع فيه وبالاعتبار بالشرائع الماضية بعضها ببعض في الاصح الشرائع الماضية كان الخصوص
الاصل الا ترى ان شريعة شعيب كانت مختصة باهل مدين واصحاب الايكة وشريعة موسى كانت مختصة ببني اسرائيل
فاذا كان الاصل هو الاختصاص بالمكان فكذلك الاختصاص بالزمان وقال بعضهم يلزمنا ذلك على انه شريعة ذلك
النبي الا ما نسخ بشريعتنا لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده امر بان يقتدي بهداهم والهدى اسم يقع
على الايمان والشرائع كلها لان الاقتداء اي الاتباع بها كلها والعامل ان يقول الظاهر ان المراد بالهدى ههنا اصول الديانات
ومن ما اتفق الانبياء عم على اتباعها وهذا اشارة الله تعالى الى ذلك بقوله قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا
وبينكم الآية والذي يدل على ذلك ان شرائع الانبياء المتقدمين مختلفة على ما قال الله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
فلا يجوز ان يكون الاحكام كلها شرعا لنا لاستحالته على الناسخ والمنسوخ واذا لم يمكن حمله على عمومه يحمل على
اخص الخصوص وهو ما ذكرنا وقال بعضهم يلزمنا على انه شريعتنا ولا يعملون بكل ما يقص [illegible] من شرائع
من قبلنا بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين [illegible] من الكتاب [illegible] ما ثبت بالعقل او السنة والصحيح
ان ما قص الله ورسوله منها من غير انكار يلزمنا على انه شريعة لرسولنا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ومعلوم ان
اليهود كانوا ممنوعين عن العمل باحكام التوراة حتى يلحقهم الوعيد لو كانوا ممنوعين من العمل بها على انها شريعة
لرسولنا فانه وعدهم الله تعالى [illegible] نظر لانا لا نم انهم ما كانوا ممنوعين عن العمل باحكام التوراة التي من حكم التوراة
ان يصدقوا بالنبي المبعوث في اخر الزمان ويؤمنوا به وهم قد حرفوا اسمه ونعته وكابروا عليه وعاندوا
بعد ما عرفوه قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم [illegible] فهذا
في كفارهم وتفسيقهم والحكم عليهم بانهم ظالمون [illegible] ولهذا استدل [illegible] بجواز القسمة بطريق
[illegible]
[illegible]

فيما قاله النفس بالنص واستدل الشافعي ايضا بدخول الرسول اليهودي لحكم التوراة على وجوب الرجم على اهل الكتاب وفيه
نسخ ذلك بزيادة شرط الاحصان وقد قال عليه السلام من اشرك بالله فليس بمحصن فثبت انه لم يكن هذا الا انه
ملزوما على انه شريعتنا لا شريعة من قبلنا لان الرسالة سفارة العبد بين الله وبين ذوي الالباب من عباده
ليبين لهم ما قصر عنه عقولهم في مصالح داريهم فلو لزمنا على انه شريعة من قبلنا لكان رسولنا رسول
من قبلنا سفيرا بينه وبين امته كواحد من علماء عصرنا لا رسول الله وهو بعيد لا يخفى الا انا شرطنا
في هذا ان يقص الله او رسوله من غير انكار اذ لا عبرة بما ثبت بقول اهل الكتاب لانهم متهمون وذلك من كتابهم
لظهور الحسد والعداوة منهم ولا بما ثبت بقول من اسلم منهم لانه يلقن ما ذكر في كتابهم او سمع من علمائهم وذلك
محرف لا يقال ان في اليهود من كان عارفا بالتوراة على وجهها من غير تحريف كعبد الله بن سلام وكعب الاحبار
وقد شهد لهما الله بذلك قال الله تعالى ومن عنده علم الكتاب جاء في الشعراء انه اراد بهما لا ذكر له بالقول انهما
كانا يعلمان ذلك حفظا ومعرفة وذكرا ان اليهود قد خلطوا التوراة من زمن داود وعيسى عليهم السلام قال الله تعالى لعن
الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ولا اعلم لكعب الاحبار وعبد الله بن سلام ما لم يدل عليهما
من التحريف والتبديل ان يقول كل من المحرف بالحدث فما كذلك اصحاب الكتب ثابت في اخبار الآحاد قال عليه السلام سيكذب علي
فيشتبه لا يكون هذا الاحتمال منافيا للزوم العمل كان ذلك الاحتمال لا انا فيه والمكران لحاق عنه بان احتمال
الكذب بعلمائهم منكار لان كل واحد اخبار احاد له التواتر في كتبهم ونقلهم مسبق لما ذكرنا والاحاد
عند الكذب بسبب احتمال التحريف زائدا على ذلك فلا يلزم من لزوم العمل بما رووا من احاد لزومه بما سواه اكثر من
ذلك   ومما يتبع برحمة بار الشيء فضل متابعة النبي عليه السلام قال الكرخي لا تقليد الصحابي فيما يدرك بالقياس
لاستواء الرايين في الاجتهاد وقال الشافعي في الجديد لا تقليد اصلا وقال ابو سعيد البردعي تقليد
الصحابي واجب يترك به القياس وعليه ادركنا مشايخنا كفرضية المضمضة في الجنابة وعدم انتقاض
الطهارة بما لم يسل من الدم تركنا القياس فيهما بقول ابن عباس رضي الله عنه وعدم ما يقيه قليلا الا عن
القضاء بقول عائشة رضي الله عنها وعدم جواز اقرار المريض لوارثه بقول ابن عمر لاحتمال السماع والفضل اصابتهم
في تعيين [illegible] لانهم شهدوا احوال التنزيل ومعرفة اسبابه كان شبهة السماع [illegible] قول الصحابي ناسيا ان يلحق
باخبار السامع [illegible] المشبهة بعد الحجة [illegible] الاسباب [illegible]
[illegible]

اصحاب ر

وعن عطا له دليل وهو على اربعة انواع تقليد الامة صاحب الشرع وتقليد العالم صاحب الراي والنظر الذي
لسبقه على اقرانه في الفقه وتقليد العوام علماء عصرهم وتقليد الابناء الاباء والانواع الثلاثة الاول صحيحة لانها ليست تقليد
محضا لما تقع من حصر ليستدل لانا اذا عرفنا النبي بالنظر والاستدلال عرفنا بالنظر ان صاحب الشرع لا يكون الا صادقا وكذا
تقليد العالم من هو فوقه لان زيادة المرتبة لا تعرف الا بضرب استدلال وكذا العامي ما يميز بين العالم وغيره الا بنوع الاستدلال
والعاجز عنه الوجه الرابع لانهم اعرضوا عن النظر بما سمعوا [illegible] ذم الله الكفرة عليه بقوله انا وجدنا اباءنا
على امة وانا على آثارهم مقتدون لا اعرف هذا اعلم انه لا خلاف بين الجمهور في ان قول الصحابي اذا ما كان او حكما او مفتيا
ليس بحجة على صحابي له وعلى من زاحمهم في الفتوى في عصرهم اما الخلاف في كونه حجة على من بعدهم من المجتهدين فقال ابو الحسن
الكرخي وجماعة من اصحابنا والله ما في القاضي الامام ابو زيد لا يجوز تقليد الصحابي الا فيما لا يدرك بالقياس لانه اذا كان
ما يدرك بالقياس فالصحابي يجتهد فيه سواء لانه كما لم احتمال عدم خطئه الخطأ فكذلك احتمال واذا لم يكن السوال
له مدخل فيجب تقليده لانه لا وجه له الا السماع او الكذب والكذب منتف عنهم فتعين الاول ثم الشافعي لم يعرف بين
ما لا يدرك بالراي من المقادير ونحوها وبين غيره لانه يجوز انه اما افتى فيما لا يدرك بالراي لخبر ظنه دليلا ولا يكون
كذلك وانما احمد ان لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد آخر الا ترى انه ليس بحجة على التابعي المجتهد في زمانهم وقال
ابو سعيد البردعي هو مذهب مالك قال ابو سعيد على هذا المذهب ادركنا مشايخنا انهم يستدلون بفرضية المضمضة
في باب الجنابة بقول ابن عباس بما فرضان في الجنابة وسنتان في الوضوء وان كان القياس ان لا تجب المضمضة فيهما
كما في الوضوء واستدلوا في عدم انتقاض الطهارة بما بدا من الدم على راس الجرح ولم يسل بقول ابن عباس الحسن
في العطف والتطويل وضوء الا ان يكون سائلا والقياس ان ينتقض الطهارة كما اذا بدا من احد السبيلين وخرج
افول وفيه قلت اما هم ما ذكرنا ان لو كان يستدل المشايخ بهذين الحديثين لكونهما مرويين عن النبي بل لكونهما مرويين
عن الرسول كما هو في جامع السرور [illegible] واحتجوا على ان [illegible] الاسماء في الصلوة و[illegible] يكون اقل من ثلثة ايام والعالها
لبس بايع [illegible] وجوب القضاء بما روي ان عمار بن ياسر اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن بعد ما فاق فقلد وفي هذا
هذا الحكم [illegible] والقياس يطرد القياس [illegible] وجوب القضاء كما في الصوم وقد نص [illegible] الامام الاسلام
حيث قال وجوب القضاء في [illegible] الاعماء القياس [illegible] في كتبه [illegible] ان يعذر الحرج ولو قال [illegible] سقوط القضاء
[illegible] الاعماء [illegible] على عدم جواز اقرار المريض
لوارثه [illegible] السماع [illegible]

الله عليه وسلم بل الظاهر والغالب من حاله ذلك فبعد ظهور عدالتهم أي من كان منهم فنص قولهم فيما روي ورجحانهم على موافقة النص
من غير الرواية ولاشك ان ما فيه احتمال السماع من صاحب الوحي مقدم على محض الرأي ولئن كان قوله صادرا عن
الرأي كان اقوى واقرب الى الصواب من رأي غيرهم لانهم شاهدوا طريق الرسول عليه السلام في بيان احكام الحوادث
وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام والتقدم لهم في الدين وزيادة جدهم
وجهدهم في بذل المجهود في طلب الحق وبركة صحبة النبي عم وكونهم في خير القرون فيترجح رأيهم على رأي غيرهم
ولئن لم يدع المجتهد رأيه برأي من هو مقدم عليه في الاجتهاد في عصره عند تعارضهما لوجود المساواة بينهما في معرفة طريق
الاجتهاد ولكن هذا لا يوجد بين المجتهد منا والمجتهد منهم ولا يلزم تأويل الصحابي في النص حيث لا يكون مقدما على تأويل
غيره لان التأويل يكون بالتأمل في وجوه اللغة ومعاني الكلام والائمة لهم في ذلك انتساب الى قوم يحتاج اليه على قود
مذهبي سابقه ان المذهب عندي ح انه اذا كان عند مجتهد ان من خالفه في الرأي اعلم بطريق الاجتهاد وانه مقدم
عليه في العلم فانه يدع رأيه برأي من هو فوقه زيادة من في الاجتهاد كما قال القاضي يدع رأيه برأي المفتي المجتهد لعلمه
بانه مقدم عليه وعلى هذا قال ابو يوسف ومحمد لا يدع المجتهد رأيه برأي من هو مقدم عليه في الاجتهاد من اهل عصره
لوجود المساواة بينهما في معرفة طريق الاجتهاد ولكن هذا لا يوجد بين المجتهد منا والمجتهد من الصحابة فالتفاوت
بينهما لا يخفى والمعنى هذا اشار الى ... المدعي فان قيل الشافعي ان تأويل الصحابي في النص لا يكون مقدما على
تأويل غيره انه لم يعتبر هذا التفاوت فيه فكذا في الفتوى بالرأي قلنا التأويل يكون بالتأمل في وجوه اللغة ومعاني
الكلام والائمة لهم في ذلك الفارس على غيرهم ممن يعرف اللسان فيهم فاما الاجتهاد في الاحكام فانما يكون بالتأمل
في معاني النصوص التي هي الاصل في احكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الاحوال والاجل ظهر لهم المزية على غيرهم
ممن لم يشاهد ذلك   وقد اختلف عمل اصحابنا في هذا الباب فيشترط ابن عمر اعلام قدر راس المال وخالفاه
وضمن الاجير المشترك علي رضه وخالفه ابو ح ولا تطلق الحامل للسنة الا واحدة عند جابر وابن مسعود رضه
وخالفهما ابو ح وابو يوسف والاختلاف فيهم انه حجة فيما لا يدرك بالقياس لقول علي رضه في تقدير المهر بعشرة
دراهم وانس في اقل الحيض ثلثة ايام وعثمان بن العاص في اكثر النفاس اربعين وعائشة في اكثر
مدة الحمل سنتين ... هذا الاختلاف ... فيهم في ... من غيرهم ... ومن عمران ... انه بلغ
... له ... اذا اختلفوا ... فان الحق لا يعدوا ... ولا يسقط البعض بالبعض ...
... وجه الرأي ... المجتهد ... الحديث ... القياس ...

بالرأي

بالرأي وما رح احتجوا بقول الصحابي فقد روي ان ابن عمر شرط اعلام قدر راس المال في الكيليات والوزنيات
والمعدودات المتقاربة وان كان مشارا اليه فاخذ به ابو ح وخالفاه وعلي رضه ضمن الاجير المشترك اذا ضاع
المتاع عنده لا بصنعه وبه اخذ ابو يوسف ومحمد وخالفهما ابو ح وقال محمد الحامل لا تطلق للسنة الا واحدة
وروي ذلك عن جابر وابن مسعود وخالفه ابو ح وابو يوسف رحمهما الله بالرأي وقالا تطلق ثلثا للسنة والاحالة ومن
اصحابنا من قال قول الصحابي حجة فيما لا يدرك بالقياس كما في تقدير اقل المهر بعشرة دراهم اخذوا بقول علي وفي تقدير
اقل الحيض بثلثة ايام اخذوا بقول انس واخذوا في تقدير اكثر النفاس باربعين يوما بقول عثمان بن العاص
وفي تقدير اكثر مدة الحمل بسنتين بقول عائشة الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين ... احتجار ... الاكرام
وسمي ... والنص ... سعيد ابي ح على ما ... كلامهم ... واصله وعلى اصحابنا فيما يدرك بالرأي
مما يوجد مذهب الكرخي فكان الوجه ان يذكروا الخلوص عنه وقد سكتوا عن ذلك عن آخرهم فالوجه الخلوص ... ان
ان يقول هذه المسائل خارجة عن محل النزاع لان محل النزاع ان يروى عن الصحابي فعل او قول ولم يخالفه غيره من الصحابة
او تابعي مجتهد في عصرهم ولم يكن مسكنا ... من قوله ولا يخفى ان هذه المسائل ليست من ذلك فانه
ان ضمان الاجير المشترك مختلف بين الصحابة والتابعين فقد ذكر في الفتاوى الظهيرية ان قول ابي ح قول عمر رضه
وقولهما قول علي ... والاختلاف فيهم يجب على المجتهد الترجيح برأيه وكذلك الكلام في المسئلتين الاخيرتين على ما
عرف في موضعه وهذا الاختلاف فيما اذا قال صحابي قولا ولم يشتهر ذلك في اقرانه اما اذا اشتهر وخالفوه لا يجب
تقليده بالاجماع وان سكتوا مسلمين له يجب تقليده بلا خلاف واما اذا اختلفوا فيما بينهم فان الحق لا يعدوا اقاويلهم
ولا يسقط البعض بالبعض كما في تعارض الاقيسة ولا يطلب التاريخ ... بعد ذلك ... لانه لما ظهر
الخلاف ولم يحتج الى حجته بالحديث علم انها ... ان اقوالهم كانت بالاجتهاد ولكن يطلب الترجيح فان تعذر الترجيح يعمل
المجتهد بايهما شاء بعدما وقع في قلبه انه الصواب وبعدما عمل باحد القولين لا يكون له ان يعمل بالقول الاخر الا بدليل
واما التابعي ان لم يثبت في زمن الصحابة انه لا يقلد وان ظهر فتواه في زمن الصحابة رضه يجوز تقليده
عند بعض مشايخنا دون البعض اعلم ان التابعي اذا كان لم يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة كان مثل سائر اهل
الفتوى من السلف لا يجوز تقليده اجماعا واما ان ظهر فتواه فيهم كالحسن البصري والنخعي يجوز تقليده عند بعض مشايخنا
البعض ونقل عن ابي ح روايتان احديهما انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال وهو ظاهر المذهب ...
... الصحابي في الفتوى وتسليم ... الاجتهاد فاما اقلدهم ... منهم ... مثل ...

الحسن

ان علياً تحاكم الى شريح وكان عمر ولاه القضاء وخالفه علي في زمان خلافته في ان علياً رد شهادة
له للقرابة وكان رأى علي جواز شهادة الابن لابيه وما نازعه في ذلك كذا نقل عنه [illegible]
باب الاجماع قال عامة العلماء اجماع هذه الامة حجة موجبة للعلم شرعاً كرامة لهذه الامة قال الله تعالى ومن
يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين جعل مخالفة المؤمنين مثل مشاقة الرسول في استيجاب
النار كمشاقة الرسول وقال الله تعالى كنتم خير امة والخيرية توجب الحقية فيما اجمعوا عليه وقال عليه السلام لا تجتمع
امتي على الضلالة وسواء فيه العزم والاتفاق بان قال الكل على المسير ان عزم عليه واجمع قوم على كذا
ان اجمعوا عليه والفرق بين المسلمين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد وبالمعنى الثاني لا واصطلاحاً
اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على امر ديني والمراد بالامر ما يتناول القول والفعل والحكم وقالت
سائر الفرق سوى بعض الخوارج والنظام اجماع هذه الامة حجة موجبة للعلم شرعاً كرامة لهذه الامة
لا لصيانتهم عن الاجماع على الخطأ لاتفاق اليهود والنصارى اجمعوا على اشياء كانت باطلة فلو كان العقل
موجباً لحجيته لما كان اجماعهم باطلاً وقال النظام والخوارج انه ليس بحجة اصلاً وهذا الخلاف مبني على
انهم ينكرون ثبوته فيتمسكون في ذلك بان الاجماع ان كان عن قاطع والعادة تقضي بنقله وح لا حاجة الى
الاجماع وان كان عن ظني فيمتنع الاتفاق به عادة لاختلاف الفطن والقرائح كاجماع الناس على
ماكول واحد في زمان واحد فثبت انه لا يتصور ثبوته ان كان عن قاطع فيكون الاجماع ثابتاً عن نقله
ولانه لو ثبت الاجماع لا يستفيد عن ظني اذ ربما كان الظن جلياً مستقيماً للعقول والجواب على ان ما ذكروه
معارض بالعلم بالتواتر من اجماعهم على تقديم القطعي على الظني ووجوب العمل بالظني وما الجامع
على ما تمسكوا به بالدليل العقلي وانه يقسم الى مصرح به والى مقدر اما المصرح به فقوله تعالى ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم والحكم الجمع عليه
سبيل المؤمنين اذ سبيل المؤمن ما يختاره لنفسه قولاً وفعلاً فيجب اتباعهم فيه لان الله جعل مخالفة
سبيل المؤمنين احد اسباب استحقاق النار فان قلت جاز ان يكون الوعيد متعلقاً بالمجموع
وهو المشاقة مع الاتباع قلت بل بكل واحد لان الاول يكفي لاستحقاق النار وكذا الثاني
[illegible] الاجماع [illegible] الحكم [illegible] الرسول
[illegible]

١٤١

جميع المؤمنين لانا نقول غير المجتهدين ممن لا عبرة لهم فيما اجمعوا عليه فبقي سبيلهم سبيل جميع المؤمنين وقوله تعالى
كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والخيرية توجب الحقية فيما اجمعوا عليه
الا ترى انه بين سببها بانهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللام فيه للاستغراق فلو اتفقوا على منكر لما نهوا
عنه فان قيل قوله كنتم يقتضي انهم كانوا كذلك وليس فيه الا انه ما يدل على انهم كذلك في الحال فلعله قد قيل ان كان
تامة وقيل ناقصة بمعنى وجدتم خير امة وقيل بمعنى الحال وقيل ايضاً زائدة كما في قوله تعالى كيف نكلم من
كان في المهد صبياً وغير المجتهدين والعامي لا يتمسك به لانه يصح اجماع المجتهدين الا في من مضى واما عامة المجتهدين الاول
فلقوله تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فعلم انهم يفعلون ذلك عن كل منكر في جميع الاحوال ولهذا فضلوا
على الامم السالفة لانهم كانوا يعفون عن بعض دون بعض وعنه قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة عموم النفي
نفي جميع وجوه الضلالة والخطأ ضلالة فلا يجوز الاجماع عليه فيكون ما اجمعوا عليه حقاً لا يجوز في نقيضه
فلا يرد ان نظر الى الخطأ المعلوم لم انه ضلالة فان قلت كيف يستقيم التمسك بكونه اجماعاً حجة قاطعة بخبر الواحد
قلت هذا الخبر وان كان منقولاً بالآحاد لكن معناه متواتر اذ رواه الرواة بالفاظ مختلفة كما عرف في الشجاعة لحاتم
ذلك بخبر الاخبار من تفاصيل جود حاتم وشجاعة علي واما التمسك المقدر فلانا رأينا الناس يعتقدون على
القطع بتخطئة المخالف للاجماع والعادة تحيل اجتماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في شرعي
من غير قاطع موجب يعقد نصب فيه واعترض عليه النظام بان هذا التمسك بالاجماع في اثبات الاجماع والسادة
لا تخفى فلنا لسنا نستدل على ذلك بالاجماع وانما نستدل بالعادة المطردة ان جماعة العلماء المحققين العاملين
عدد التواتر لم يجمعوا على الاتفاق على الكذب فاذا قطعوا بتخطئة المخالف لنا ذلك انه بلغهم نص من رسول
الله عليه السلام فان قيل لو كان هناك نص لنقلوه تواتراً لتوفر الدواعي اليه او لعلهم حسنوا الظن فقطعوا لذلك
الكذب على المخالف قلت الجواب اما عن الاول فهو ما ذكرنا انهم استغنوا بالاجماع عن نقله او يحمل ان ذلك القاطع
نقل ثم اندرس ويحتمل ان القاطع كان قرينة حال اوجبت العلم الضروري ولم يمكن نقلها لان قرائن الاحوال
يضيق نطاق النطق عن التعبير عنها واما عن الثاني فهو ما ذكرنا من ان الصحابي يمتنع عادة فلا يتفق اليه
فلذلك الاجماع في كونه حجة قطعية على سبيل الدلالة [illegible] الاول [illegible] الاجماع كما ذكرنا
[illegible] على ان جواز التمسك [illegible] الاجماع [illegible] الاجماع [illegible] دوراً [illegible] الاجماع
[illegible]

وكذلك في الفعل فيما كان من بابه وقال بعضهم وحكي عن الشافعي انه لا بد من تنصيص الكل وفي اعتبار هذا الشرط
امتناع الاجماع لانه قلما يتفق ذلك ولانه صح عن الشافعي ان الساكتين لو كانوا [illegible] ينعقد الاجماع
والمعنى الذي حمل سكوت الاقل دليل الوفاق عدم حل السكوت اذا كان عن خلاف فلما حمل سكوت الاقل
دليل وفاق مع انعدام مكنتهم من اظهار الخلاف فلأمرا الا ان يحمل سكوت الاكثر دليل الوفاق مع تمكنهم من
اظهار الخلاف كان اولى اعلم ان ركن الاجماع الاتفاق ولا كلام انما يثبت بقول البعض اجمعوا عليه ولكن اجماعا بالتكلم
منهم جميعا او بشروعهم في الفعل ان كان من بابه مثل ما تناولهم طعاما مخصوصا فانه يكون اجماعا منهم على
اباحته وبانتهاء رخصة وسواء ان يتكلم او يعقد البعض ويسكت الباقون بعد البلوغ اليهم ومضي مدة التأمل
والنظر في الحادثة وقال عيسى بن ابان والباقلاني والشافعي ليس كالاجماع لا ينعقد الا بتنصيص الكل لان
السكوت يحتمل [illegible] المحمل لا يكون حجة وهذا لان السكوت يحتمل ان يكون لخوف الا ترى ان ابن عباس خالف
عمر في مسئلة العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر فقال هبته [illegible] وعلى اعتقاد ان كل مجتهد
مصيب فلما [illegible] الاصحاب لا رخصة والظاهر قول ابن عباس رضه هو كذا لانه اظهر الخلاف واما سكت عن المناظرة
ولكن ليس بواحد واما الواجب اظهار الخلاف ويحتمل انه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل
لادى ذلك الى تعذر انعقاد الاجماع اذ الاتفاق على قول سمع منهم متعذر والمتعذر ساقط المراد من الامتناع
لو قيل قوله قلما يتفق ذلك وقيل فيه خفاء ان هذا لا يكون الزاما للشافعي لانه لا اشترط تنصيص كل واحد بل
تنصيص الاكثر ويعود ذلك ممنوع ولانه صح عن الشافعي ان الساكتين لو كانوا [illegible] ينعقد الاجماع بسكوتهم
والمعنى الذي حمل سكوت الاقل دليل وفاقهم هو عدم سكوتهم اذا كان الحكم عندهم على خلاف ذلك لان الساكت
عن الحق شيطان اخرس ولا يجوز ان يكون ذلك لسكوت لان الكلام بعد مضي زمانه فلما حمل سكوت الاقل
دليل الوفاق مع انعدام مكنتهم واظهار الخلاف فلأمرا الا ان يحمل سكوت الاكثر دليل الوفاق مع تمكنهم
من اظهار الخلاف كان اولى وفيه نظر لانه يحتمل انه انما لم يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدي الى تعذر انعقاده كما ذكرنا
ولا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر وسببه الداعي اليه اما نزول الكتاب كحرمة الامهات
والبنات او سنة رسول الله كوجوب الربع في البدن والنصف في احدهما ووجوب الرجم على المحصن وعدم جواز
بيع الطعام [illegible] او [illegible] المستنبط منها كتوظيف عمر رض الخراج فقال ارى لمن بعدكم
[illegible] من هذا الفئ [illegible] مستنبطا من قوله [illegible] وكون نصب الخلافة فقال [illegible]

رسول الله عم اختار ابا بكر لامر دينكم فكان ارضى به لامر دنياكم وقال بعضهم لا بد للاجماع من جامع
احترازا لا يحتمل الغلط وهذا غلط لان الحاكم الحكم به قطعا ليس من قبيل ذلك الا ترى ان اليهود والنصارى
اجمعوا على اشياء كانت باطلة بل من عينه كراهة لله وادامة الحجة ولو جمعهم دليل يوجب علم العمل لكان
الاعتبار لذلك الدليل لا لهم وهو ما ينعقد الاجماع عنه اما دلالة او امارة الاول اما قطعي كحرمة الامهات
والبنات وسنده قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وهذا اجماع صدر عن دلالة والامارات اما ان يكون خبر واحد او
مشهور كالمقاسمة وحرمة [illegible] في احدهما ووجوب الرجم على المحصن وعدم جواز
بيع الطعام المشترى قبل القبض وسنده الاخبار المروية او معنى مستنبطا من الكتاب كتوظيف عمر الخراج
على اهل السواد لما خالفه بلال مع اصحابه تلا عليهم والذين جاءوا من بعدهم وقال ارى لمن بعدكم في هذا الفئ
نصيبا فاجمعوا على قوله او من السنة فانه لما وقع الخلاف بين الصحابة في الخلافة قاس عمر ابا بكر لها وقال ان
رسول الله عم اختار ابا بكر لامر دينكم حيث قدمه في الصلوة فكان ارضى به لامر دنياكم فاجمعوا على قوله
وقال بعض الناس ينعقد عن الالهام اعتبارا ان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب
وقال بعض مشايخنا لا ينعقد الا عن خبر الواحد او القياس اذ عند وجود المتواتر والكتاب لا يحتاج الى
الاجماع لثبوت الحكم بهما قطعا فلا فائدة فيه فقيل لهم ذلك بل الفائدة فيه ان يسقط عنا البحث عن الدليل
ويسقط عنا نقله وان لا يجوز مخالفة ذلك القول وقال النظام وابن جرير والقاشاني لا بد للاجماع من جامع
احترازا لا يحتمل الغلط وهذا غلط لان كون الاجماع موجبا للحكم قطعا ليس من قبيل دليله الا ترى ان اليهود
والنصارى اجمعوا على اشياء كانت كلها باطلة فلو لم الاجماع لا ينعقد الا عن دليل قطعي لما كان اجماعهم
باطلا بل كاشفا عن حق ولانه لو كان انعقاد الاجماع عن دليل يوجب علم القطع فكان الاعتبار لذلك
الدليل لا الاجماع فكان اجماعهم لغوا وفيه نظر لا نسلم انه يكون لغوا بل يكون دليلا مع تلك
الفوائد المذكورة على انه منقوض بالاجماع المنعقد عن المتواتر فانه يجوز اتفاقا ثم اجماع اهل كل
عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة لا عبرة بقلتهم وكثرتهم ولا يشترط فيه الصحابة ولا عترة الرسول ولا اهل
المدينة ولا انقراض العصر لاطلاق ما ذكرنا ولا عبرة بمخالفة اهل الهوى فيما ينسبوا به الى الهوى ولا
[illegible] لانهم ليس اهلا [illegible] الحكم [illegible] يستغنى عن الرواية وقال بعضهم خلاف الواحد [illegible]
[illegible] والاجماع [illegible] الحق [illegible] بالاصابة [illegible] اجماع [illegible]

لم يقع المواقعة من غيران يقبل دليل الاصابة فلا يجوز ابطال حكم الانفراد بعد ان كان من اهل النظر والاجتهاد
اعلم ان شرط حجية الاجماع اجماع جميع المجتهدين من اهل العدالة ولا يعتد بقول الفاسق المجتهد لان التوقف
في كلامه واجب بالنص الاول انه لا يجوز تقليد بعض في فتواه ولا يجب تقليد العلماء وكثيرهم وذهب قوم الى
اشتراط عدد التواتر في اهل الاجماع لئلا يتصور تواطؤهم على الكذب والخطاء وذهب الجمهور الى ان ذلك
لا يشترط لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص بعدد دون عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد
يكون قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة قال الله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا لله وحمل
تحت النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطاء وقيل اقل ما ينعقد به ثلثة والعامة قال السرخسي لانه اقل
الجماعة وقيل اثنان لان الاجماع لا يتحقق بدون ذلك قال الفاضل السمرقندي اتفاق جميع المتوسلين الى
معرفة موافقة العوام اهل الاجماع يعتقدوا وح لا فرق بين الواحد والكثير ولا عبرة لموافقة العوام
في المسائل الاجتهادية فلا بد من الاجماع من اهلية واهلية الاجتهاد ولا يشترط فيه الصحابة ولا عترة الرسول
وهم علي وفاطمة والحسن والحسين واولادهم كما ذهب اليه الزيدية والامامية متمسكين بقوله تع انما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت والخطاء رجس فيكون منفيا وبقوله عم اني تارك فيكم الثقلين
ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي ولا اهل المدينة كما ذهب اليه مالك مستدلا بقوله عم
ان المدينة طيبة تنفي خبثها والخطاء خبث ولا اتفاق العصر بتعبير وره حجة كما ذهب اليه احمد بن حنبل
والشافعي وابن فورك معللين بان احتمال رجوع بعضهم بعد التامل ثابت فلا يكون حجة مع هذا
الاحتمال لاطلاق ما ذكرنا من النصوص فان ذكر لا يختص بوما بنسبة او قرن او مكان او زمان فلا يزاد
عليها لان ذلك نسخ وهو باطل لان مذهب الامامية ان اجماع العترة حجة وان خالفهم سائر العلماء وكذا
مذهب مالك ان اتفاق اهل المدينة حجة والنصوص التي تدل على حجية الاجماع لا تنفي ذلك فلا يكون نسخا لقوله
ولا يعتبر مخالفة اهل الهوى اعلم ان مخالفة اهل الهوى في حكم يكون في الهوا عن بدعة لان مخالفته
فيه ليس الاتباع سواه لامر دليل فيكون كالعدم ويعتبر فيما سواه لانه من الامة فلا يقوم دليل الاجماع
بدونه وقيل لا يعتبر قوله مطلقا لانه فاسق والاجماع مخالفة لان لهم الاهلية يستغني عن الوافع ويسوي
[illegible] العوام [illegible] العلم [illegible] العوام [illegible]
[illegible] الحديث [illegible] العوام في هذا الحكم [illegible]

سعيهم فلان الواحد لا يعتبر ولا خلاف الا قل والله وحده ابن جرير والرازي بقوله عم عليكم بالسواد الاعظم ولكنا
نقول ان الاجماع من الامة حجة بالدلائل السمعية كرامة لهم لا لاوجه الموافقة من الكل غير معقول فلا
يجوز ابطال حكم الانفراد بعد ان كان من اهل الاجتهاد الا ترى ان ابن عباس رضه قد تفرد في مسائل ولم يعمل
احد ابطال خلافه عن جمهور والصحابة لما اختلفوا في حادثة على اقوال كان اجماعا على ان ما خرج عن اقاويلهم
باطل وكذا اختلاف العلماء في كل عصر عند بعض مشايخنا رحهم اعلم ان الصحابة اذا اختلفوا في مسئلة على قولين
او اقوال يعتبر ذلك اجماعا منهم على تخطئة ما سواهما فلا يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث عند الجمهور وجوزه
الظاهرية متمسكين بان الممنوع منه مخالفة الاجماع ولا اجماع مع هذا الاختلاف وبان الصحابة اختلفوا في زوج
وابوين على قولين واحدث ابن سيرين قولا ثالثا وفي امراة وابوين للام ثلث جميع المال كما هو قول
ابن عباس في زوج وابوين ان للام ثلث ما بقي كما ذهب اليه سائر الصحابة واحتج الجمهور بان الصحابة
لما اختلفوا في قولين بعد التعرض لنص على المنع من احداث قول ثالث فلو جاز احداث قول ثالث لجاز الاخلال
وقد منعوا منه الا ترى انهم منعوا في مسئلة الجد من قول آخر حتى يقال المال كله للاخ وايضا احداث القول
الثالث يستلزم بطلان القولين الاولين المستلزم اجماعهم على الخطاء ولقائل ان يقول على الاول انما منعوا منه
بشرط ان لا يؤدي اليه اجتهاد لا مطلقا واما مسئلة الجد فانما لم يجز القول فيه بان المال كله للاخ لانه مخالف
لما اجمعوا عليه من عدم حرمان الجد وعلى الثاني بان المصيب لو كان واحدا لم يلزم من تجويز القول الثالث
نسبة الخطاء قد تحققه وان كان كل مجتهد مصيبا لم يلزم من حقيته بطلانهما والحق التفصيل وهو ان
القول الثالث ان استلزم رفع ما اجمعوا عليه لم يجز كما قال بعضهم في الجد مع الاخ المال كله للجد
وقال البعض المال بينهما فالقول بحرمان الجد مخالف لما اجمعوا عليه وان لم يستلزم جاز كما
قال بعضهم النية شرط في الطهارات كلها وقال البعض ليست بشرط في شيء منها فالقول بانه شرط في بعضها دون
بعض لا يكون رافعا لما اجمعوا عليه وبهذا التفصيل بطل قول الظاهرية ان احداث قول ثالث على هذا
مخالف لما اجمعوا عليه ونوافق ما اخترناه من التفصيل قول بعض العلماء في ضمان الاجير المشترك بالصلح
على النصف وكذا لو اختلف العلماء في عصر من الاعصار في مسئلة على اقوال كان ذلك اجماعا منهم ان ما
خرج من اقاويلهم باطل عند بعض مشايخنا [illegible] التفصيل السابق
ذكرنا واما الاجماع المركب [illegible] عند الحكم بعضهم [illegible] احد [illegible]

الطهارة عند وجود القيء ومسّ المرأة لكن بالقيء عندنا وبالمسّ عندكم فلو قدر عدم كون القيء ناقضا فنحن لا نقول بالانتقاض فيه
ولو قدر عدم كون المس ناقضا فالشافعي لا يقول بالانتقاض فلم يبق الاجماع لان الحكم ينتفي بانتفاء سببه ولهذا
سقط سهم ذوي القربى لانقطاع علته وهي النصرة وسقط المؤلفة قلوبهم من جملة الاصناف وان لم ينسخ بعد رسول الله
عليه السلام لعدم الاجماع المركب عبارة عن الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في المأخذ لكن يصير الحكم مختلفا فيه بفساد احد المأخذين مثاله
انعقاد الاجماع على انتقاض الطهارة عند وجود القيء والمس لكن مأخذ الانتقاض عندنا القيء وعند الشافعي المس
فلو قدر عدم كون القيء ناقضا فنحن لا نقول بالانتقاض ولو قدر عدم كون المس ناقضا فالشافعي لا يقول بالانتقاض
فلم يبق الاجماع على كلا القولين لان الحكم ينتفي بانتفاء سببه فيأخذ الاختلاف لعدم فساد احد المأخذين بظهور
فساد الاجماع من الاصل لا انتهاء لانا نقول انما يظهر الفساد بتبدل رأي المجتهد وتبدل رأي المجتهد بمنزلة انتساخ
النص فيعمل به في المستقبل لا في الماضي الا ترى ان سهم ذوي القربى من خمس الغنيمة سقط بموته عم عندنا لانتهاء
سبب الاستحقاق وهي النصرة للنبي عم كما عرف والمؤلفة قلوبهم سقطت من جملة الاصناف الثمانية بالاجماع لان علته
الدفع الشر عنهم في زمان الرسول عم ودفع شرهم لسبق بعضه الاسلام محبة ولا تؤول الكفار منهم الى الدين فلما
اعز الله الاسلام واغنى عنهم صار الاعطاء اليهم ذلا وصغارا للدين فلا يعطون لانتهاء علته والاجماع صحيح
حكم ثابت في عهد الرسول بعض العلماء ان يقول القول بنفي الاجماع على انتقاض الطهارة عند وجود القيء والمس منظور
فيه لان كل واحد من الحكمين منفصل عن الاخر لا تعلق لاحدهما بالاخر فيمكن ان ابا حنيفة يكون مخطئا في القيء مصيبا في المس
والشافعي يكون مخطئا في المس مصيبا في القيء اذ ليس من ضرورة كونه مخطئا في احدهما ان يكون مخطئا في الاخر نعم
لو كان الغرض في الزام الخصم يكون هذا الطريق مقبولا   واما عدم القائل بالفصل فانه نوعان احدهما ان يكون
منشأ الخلاف واحدا كما اذا كان ثبت الاصل المختلف فيه ثم ثبت الحكم في الفروع بنتيجة الاجماع كما اذا قال القدر مع
الجنس علة فلا يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه ومنّ من الحديد بمنوين منه والصغر علة لولاية الانكاح في
فيكون بيع الثيب الصغيرة لعدم القائل بالفصل وهذا صحيح بناء على الاجماع المنعقد في الفرع واضعف منه ان
يثبت فرعا من الاصل المختلف فيه ثم يتمسك بالاجماع في اثبات حكم فرع الخصم من اصله كما يقال لا يجوز بيع
قفيز جص بقفيزين منه لقوله عم ولا الصاع بالصاعين فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين اجماعا وهذا دون الاول
في القوة لان ثبوت الحكم في الفرع [illegible] لكن [illegible] اصل الخصم اذا لم تتحد الاصلان
[illegible] فلو ثبت يلزم اجماع الامة

على الخطأ لانا نقول جاز ان يكون المخطئ في احدى المسألتين مصيبا في الاخرى فيستحيل اجماعهم على الخطأ اعلم ان
الاستدلال بعدم القائل بالفصل استدلال بنوع من الاجماع وانه نوعان احدهما ان يكون منشأ الخلاف في الفرع
واحدا اي يكون الخلاف في الفرع بناء على الخلاف في اصل الحكم وعلته والاستدلال بهذا النوع على وجهين احدهما ان
يثبت المستدل اصله الذي ينازعه فيه خصمه ثم يثبت الحكم في فروعه بنتيجة الاجماع مثل ان يقول القدر مع الجنس علة
فيثبت ان لا يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه ومنّ من الحديد بمنوين منه لعدم القائل بالفصل لان من قال بعلية
القدر مع الجنس قال بعدم جواز بيع قفيز جص بقفيزين منه ومن من الحديد بمنوين منه ومثل ان يقول الصغر علة
لولاية الانكاح فيثبت ان يملك الاب تزويج الثيب الصغيرة بغير رضاها لان من قال بعلية الصغر لا يفرق بين البكر
والثيب الصغيرة وهذا النوع من الاستدلال صحيح بناء على الاجماع المنعقد في الفرع لان من احكام تعلق بعلل
مخصوصة فيكون القول بها بعد وجود علتها باطلا فيروج وثانيهما ان يثبت المستدل فرعا من اصله المختلف فيه ثم
يتمسك بالاجماع في اثبات حكم فرع الخصم من اصله على خلاف ما يثبته خصمه مثل ان يقول لا يجوز بيع الحفنة بالحفنتين لعدم
القائل بالفصل بينهما وهذا النوع دون الاول في القوة لان ثبوت الحكم في فرعه وان دل على صحة الاصل لكن لا يدل على
فساد اصل الخصم وعلته لجواز ان يكون معلولا بعلل متعددة ولهذا جاز للقائل ان يقول هذا استدلال بعدم الحكم لعدم
العلة وذلك باطل لان حاصل هذا المجموع ان شمول العدم للصورتين اي بيع الحفنة بالحفنتين وبيع قفيز جص بقفيزين منه
مما لم يقل به احد فلو قلنا به يلزم اجماع الامة على الخطأ وذلك لا يجوز لانا نقول لا نم اجماع كل الامة على الخطأ لان
هما مسألتان لا تعلق لاحدهما بالاخرى فيجوز ان يكون المخطئ في احدى المسألتين مصيبا في الاخرى فلا يلزم اجماعهم
على الخطأ بخلاف الوجه الاول لما بينا ان هذا الجواب يؤكد اعتراضنا في الاجماع المركب ولم يظهر لي
بعد معنى قول المصنف اذا لم يتحد الاصلان وفوق كل ذي علم عليم   والنوع الثاني ان لا يكون المنشأ واحدا
كما يقال القيء او المس ناقض اجماعا ولكن القيء ليس بناقض بالنص فيكون المس ناقضا لان احدا لم يقل
بشمول العدم ومثل هذا ليس بحجة لما ذكرنا ولان السلف تمسكوا بالقول في كل مسئلة فلو كان مثل هذا حجة لاثبتوا
الحكم في مسئلة ولم يتمسكوا بالاجماع في ابتدائها ان لا يكون الخلاف في الحكم مبنيا على اصل مختلف فيه مثل ان يقال القيء او
المس ناقض اجماعا ولكن القيء ليس بناقض بالنص فيكون المس ناقضا لان احدا لم يقل بشمول عدم النقض
في الصورتين وهذا حجة عند البعض [illegible] الامام [illegible] كما يقال
[illegible]

معتبر في العصار والسرعيان والى منتشر كى ادام لدعوى الاجماع وسوى لعبد الى العليه قال الحق وقيل هذا النص حجة وليس مما يعد
الفقهاء قوله لما ذكرنا اشارة الى قوله جاز ان يكون المتبع اجماع المسلمين مخطئا في الاول والجزء وذكر انه يجوز ان يكون الموجب
مخطئا في الحق مصيبا في النص والسابق بالعكس فلا يلزم اجماع الامة على الخطأ وانما قال فيما سكتوا فانه لو لم يكن كل مسئلة
فلو كان مثل هذا الى عدم القائل بالفصل فيما لا يكون المسئلة واحدة لا يسوا الحكم في مسئلة ومسكوا اما الاجماع الى القائل
مثل ان يقول النية في الوضوء شرط لقوله عم الاعمال بالنيات فيقول الاخر في مع تعين النص بعضهم صحة لان اصحابه لم يعمل
فيها والامام تعملوا اكولك حكم ان هذا النص حجة وايضا لو كان حجة لوجب ... واتق السابق مسئلة مسئلة لو كان مواضعه
في الكل وبطلانه لا يخفى ثم الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة رضوان الله عليهم نصا لانه لا خلاف فيه وفيهم عترة الرسول عم
واهل المدينة ثم الذي ثبت بنص بعضهم وسكوت الباقين لان السكوت في الدلالة دون النص ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم
لم يسبقهم فيه مخالف ثم اجماعهم فيما سبقهم فيه مخالف بعد اختلاف العلماء في هذا الفصل بعضهم هذا ليس باجماع لان موت المخالف
لا يبطل قوله ولهذا لا يجوز تضليله وعندنا حجة لا خلاف الدليل والعبرة لا تعتبر وجود الى ان ليس سبقهم كما لا يعتبر وجوده
ممن مات بعدهم وانما لا يجوز تضليله لعدم الخلاف فيه حال وجود الاجماع كما لا يضلل الصحابة بخلاف ما اتى به
الرسول قبل افتائه فالاقوى اجماع الصحابة نصا لانه لا خلاف فيه ثم الاجماع الذي ثبت بنص بعض الصحابة وسكوت الباقين
ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وانما كان منحط الدرجة عن الاول لان سكوت البعض في الدلالة على تقرير الحكم دون التنصيص عليه
ثم اجماع غير الصحابة على حكم لم يسبقهم فيه مخالف من الصحابة فظاهر كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابة منحط الدرجة عن الاجماع
السكوتي من الصحابة والظاهر انه ذكر ان السكوت في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتي اعلى درجة من المنصوص لغيرهم
انما انحطت درجته عن ذلك لمكان الاختلاف فيه لا انما يقول المخالف للاجماع السكوتي اكثر كالشافعي والباقلاني وابن ابان
وبعض المعتزلة ثم اجماعهم فيما سبقهم فيه مخالف كاجماعهم على احد قولي العصر الاول بعد استقرار خلافهم فقد اختلف
العلماء في هذا الفصل فقال بعض المتكلمين وعامة اهل الحديث ليس هذا الفصل باجماع والمسئلة اجتهادية كما كانت لان المخالف
من الامة وموته لا يبطل قوله والاثم من المذاهب لا تموت بموت اربابها كما صار الخ وعن الكوفيين دليل كبقاء نفسه مخالفا
ولانه لو ثبت الاجماع بعض لوجب تضليل الميت المخالف لانه يكون قوله مخالفا للاجماع فيكون خطأ بيقين والعقلاء قطعا لا
يجوز تضليل ابن عباس في مسئلة العول وتضليل ابن مسعود في تقديم ذوي الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا بعد
ذلك في خلاف قولهما والمبين هذا مذهب ابي ح وابي يوسف لان القاضي لو قضى ببيع امهات الاولاد نفذ قضاؤه
عندهما ولو كان هذا خلاف فيه بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم [illegible] على جواز بيعها [illegible] جملة الاختلاف

السابق مانعا وان الاجماع اللاحق الصحيح ان هذا الاجماع عند اصحابنا لان الدليل الدال على كون اجماع الامة حجة لا يفصل بين
ما سبق فيه الخلاف من السلف وبين ما لم يسبق فيه الخلاف وانما نعرف ما القاضي بجواز بيعها عندهما خلافا لمحمد لان
هذا الاجماع مجتهد فيه فيكون فيه شبهة فلا ينقض القضاء به وايضا لا اعتبار للمخالف اللاحق فكذا للمخالف السابق عليه لان
الموجود اتفاق كل الامة فيكون سبيل المؤمنين فيجب اتباعه وقولهم بقاء حجته كبقاء نفسه مخالفا فلنا اه لم ذكر لان الاجماع
من انعقد الاجماع وجود المخالف لا الخص ولهذا اذا الاجماع جاز مع وجود المخالف لدليل والا يجوز مع مخالفة موجود وقد المعتبر
من الموجودين في عصر الاجماع لا قبله ولا بعده وقولهم لو كان هذا اجماعا لادى الى تضليل بعض الصحابة فيقال لم
ذلك لانهم حين خالفوا لم يكن الاجماع منعقدا وحين انعقد الاجماع ما وجد منهم الخلاف ولهذا لا يجوز تضليلهم
كما لا يجوز تضليل القائل بحل ما افتى به الرسول عم قبل افتائه عم كجواز حلف النبي في حكم لو رجع ذلك الى رسول
الله عم وقول البعض فانه لا يصير ضالا لانما قاله قبل بلوغ نص رسول الله عم لكنه فيما لا يسبق فيه الخلاف بمنزلة
المشهور من الحديث وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الاحاد اي لكن اجماع من بعد الصحابة في حكم لم يسبق فيه خلاف
بمنزلة المشهور من الحديث حتى لا يكفر جاحده ولكن يجوز الزيادة به واجماعهم فيما سبق فيه خلاف بمنزلة الصحيح من
الاحاد حتى كان موجبا للعمل دون العلم فيصح ان يكون مقدما على القياس كخبر الواحد وينقل على مثال نقل السنة
لما لا شبهة فيه اما فيه شبهة يوجب العمل دون العلم وكان مقدما على القياس اعلم ان الاجماع لما كان حجة قوله كنقل السنة
ففيه حسن تفاوت النقل الينا كالسنة فكما ان نقل السنة في حقنا قد يكون بالتواتر وقد يكون فيه شبهة وهو المشهور و
الاحاد فكذا الاجماع فاذا انتقل الينا اجماع الصحابة بالتواتر بان نقل جمع عن جمع كان بمنزلة نقل السنة بالتواتر واذا
انتقل الينا بالاحاد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان هذا الاجماع بمنزلة السنة المنقولة بالاحاد
موجب العمل دون العلم وكان مقدما على القياس عند اكثر العلماء وذلك مثل ما روى عن عبيدة السلماني انه قال
ما اجتمع اصحاب رسول الله عم على شيء كاجتماعهم على المحافظة على الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم
نكاح الاخت في عدة الاخت لان الاجماع حجة شرعية موجب للعمل مظنونه كما وجب بمقطوعه كالسنة وقال بعض اصحاب
واصحاب الشافعي منهم الغزالي انه ليس بحجة للعمل ايضا مستدلين بان العمل بخبر الواحد ثبت بالاجماع دون الاجماع المنقول
ضرورة لا ثبات دليله وجوب العمل به لكان بالقياس على خبر الواحد والقياس لا مدخل له في اثبات اصول الشريعة
قلنا نقل الواحد للدليل الظني موجب للعمل قطعا فنقل الواحد للدليل القطعي ونقل الاجماع اولى بان يكون موجبا

يشتمل على بيان تعريف القياس وشرطه وركنه وحكمه اما الاول فالقياس هو التقدير لغة يقال قست النعل بالنعل اي قدرته
به واصلح نظير الاخر والتسوية اذا اخذ حكم الفرع من الاصل سمي واذلك قيل هو التقدير ثم الفرع بالاصل في الحكم
والعلة اعلم ان القياس يشتمل على بيان تعريف القياس اي مفهومه لغة واصطلاحا وشرطه وركنه وحكمه ودفعه والا
نوع معرفة هذا النوع لان الشارع لم يبين لا بدلائل بنصوص اولا التكوين على نص في الجملة ولا يوجد الا بعد وجود
شرطه ولا يقوم الا بركنه ولا يخرج عن العبث الا بحكمه وهو الاثر الثابت به لانه لو لم يفد حكمه يلغو كالبيع المضاف
الى الحر لا يتعين الا بدفعه ولا يدفع دفعه اما مفهومه لغة فهو التقدير يقال قست النعل بالنعل اي قدرته به واصلحه
مسلوما للاخر ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به والمراد بالميل المقياس وهذه القياس في اللغة
من الباء وفي الاصطلاح يقال قاس عليه بمعنى البناء واصطلاحا فقد اختلف الاصوليون فيه والصحيح ما ذكره
الشيخ ابو منصور انه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس
مظهر لا مثبت ومثل الحكم ومثل العلة احترازا عن لزوم القول بانتقال الاوصاف ولفظ المذكورين ليشمل القياس بين
الموجودين ومن المعدومين وقال المصنف انه اخذ حكم الفرع من الاصل لاشتراكهما في علة الحكم عند المجتهد وسمي لكن القياس
لان فيه تعدية الفرع بالاصل في الحكم والعلة واعترض عليه بانه غير جامع لخروج التلازم والاقتران وانه القياس
قد يجري بين المعدومين كقياس عدم العقل بسبب الجنون على عدم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه للعجز عن فهم الخطاب
والمعدوم لا يكون اصلا ولا فرعا لان الاصل اسم لشيء يبتنى عليه غيره والفرع اسم لشيء يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشيء
وبان حكم الاصل وصفه وتعدية الاوصاف وتعديتها في الحوالة الاول لان التلازم والاقتران لا يسميهما الفقهاء
قياسا وعن الثاني بانا لا نسلم جريان القياس بين المعدومين وما ذكرتم من المثال لا يصلح حجة لكن انه قياس الجنون على الصغر
في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب فانه الاقتران يكونان عدميين ولا يلزم منه ان يكونا معدومين ولئن
سلمنا ذلك لكن لا نسلم تغير الاصل والفرع لما ذكرتم لان سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان المراد من الشيء المذكور في تعريفهما
الذات المعقولة حتى لا يسمى المعدوم بل يجوز ان يكون المراد منه معناه اللغوي وهو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما
نص به سيبويه والشيء بهذا المعنى يطلق على المعدوم ايضا وعن الثالث بان المراد من اخذ حكم الفرع من الاصل هو
اثبات مثل حكم الاصل في الفرع او الاخذ في مثل هذه المواضع لا يتصور الا بهذا الطريق ولو لم هذا المعنى من
هذا التركيب لكن احد [illegible] مثل ضربه [illegible]
[illegible] الحكم [illegible]

مكن القياس شرطا للحكم الاعتكاف لكان شرطا له بالنذر في الصلاة قياسا على الصلاة فالقياس هو الصلاة والحكم عدم كونها
شرطا في الاعتكاف وهذا الحكم لا يثبت في الفرع الذي هو الصوم بل يثبت نقيضه والعلة كون الصلاة غير شرط
في الاعتكاف كونها غير شرط بالنذر فلما هذا في الجمعية نتمسك بالملازم واستثناء نقيض اللازم لانتاج الملزوم
والقياس لاثبات الشرطية وهو ان ما لا يكون شرطا في نفسه لم يصر شرطا بالنذر كما في الصلاة وهذا قياس الطرد
لا انعكاس العكس والفاصل السمرقندي الحق ان القياس هو ما ثبت احد المتساويين الاخر في علة حكمه لا تسميه
احد المحكم قياسا بعد اخذا لان الحكم اما بوجوده دليل ما الاستدلال المتقدم من الدليل والاولى فيها ليس الا
القياس كيف يقال ان الاخذ المتفرع بالذات عن القياس ثمرته فهو غير القياس بل والمكن ان يجاب عنه
بانا لا نسلم ان الدليل فيها ليس الا القياس بل الدليل الذي اخذ منه حكم الفرع بالاستدلال هو ما حصل على حكم النص
في الاصل والقياس عبارة عن التفطن بحصوله في الفرع والدليل عليه قول الاصوليين ان الحكم في المنصوص عليه يضاف
الى النص وفي الفرع الى العلة والذي يدل بعرفه ان القياس فعل القايس لكونه مامورا كما نبينه ان شاء الله تعالى
والمأمور له يصح فعله وهو احد المتبادرين بالارجاء وهو الاعتبار المامور به في قوله تعالى فاعتبروا
لان النظر والتامل فيما اصاب من قبلهم من المثلات باعتبار تعلق عليهم وهو الكفر وعرض التكلف عنها احترازا عن
الجزاء كالنظر والتامل في موارد النصوص لاستنباط المعنى الذي هو مناط الحكم ليعتبر ما لا نص فيه بالمنصوص
احترازا عن العمل بلا دليل اعلم ان الاصوليين قد اتفقوا على [illegible] يذهب بعضهم الى رد القياس العقلي والشرعي
وهذا مذهب [illegible] النظام والامامية والخوارج الى قبول القياس العقلي ورد القياس الشرعي
في غير العلة المنصوصة وذهب الحنابلة الى الانكار بالقياس الشرعي والنهي عن الاشتغال بالقياس العقلي وذهب
الجمهور من الفقهاء والمتكلمين الى قبولها وهو مذهب الصحابة والتابعين والسلف الصالحين ثم اختلفوا في وجوب
العمل بالقياس الشرعي فقال ابو الحسين البصري والقفال انه واجب عقلا والجمهور انه جائز عقلا واجب نقلا
قال الله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ووجه التمسك به ان الاعتبار المامور به من العبور بمعنى المجاوزة يقال
عبر النهر اذا جاوزه والمعبر لما يعبر عليه والمعبر لما يعبر به والعبرة الدمعة ومنه تعبير الرؤيا
والقياس عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فيكون داخلا تحت الامر فيكون لازما لان الاعتبار هو المجاوزة الالفاظ
[illegible] لا يقال لمن استعمل القياس معتبر لحصول التعارف [illegible] لان الانعاظ اسبق الى الفهم [illegible] انه
حقيقة في المجاوزة لكن وجد ههنا ما يمنع من حمله على حقيقته [illegible]

نقيسوا الذرة بالبر فلما جعل حقيقة في المي وزن اولى لو جهل احدهما انه تعالى اعتبر فاتفق وتعليل الشيء بنفسه
كالحوز وما هي ان المي وزن حاصله في الالفاظ وعرف لحمله جمعه في الالفاظ يستلزم الاشتراك او المجاز
وجعله جمعه فيهما لدفعهما فكان اولى وبهذا سقط قولهم انه يستعمل للالفاظ واما قولهم لا تعالى لمن استعمل
القياس انه معتبر ممنوع له تعالى فلا يعتبر الاشياء بغيرها نعم من قاس من لا تعالى انه معتبر مطلقا كما لا تعالى
له قياس مطلقا اذ لا يستعمل عند الاطلاق في الا في المستكثر منه او عن الفاسق مع المانع والوكالة المذكور في اما جاءت
لانه لا منت سنه بين خصوص الصورة والمذكور قبل قال من سئل عن مثله فاجاب بما يساوي تلك وغيرها كان
حسنا ولئن سلمنا ان المراد به الالفاظ فهما كلمة تدل على وجوب القياس دلالة لان النظر والتامل في احكام
من قبلنا من المثلات بأسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثلها من الجزاء لان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك
في المعلول كالتامل في موارد النصوص في شيئاتها المعنى الذي هو مناط الحكم ليعتبر ما لا نص فيه فانه نص احترازا
عن العمل بلا دليل بيانه ان الله تعالى ذكر هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم قال فاعتبروا يا اولي
الابصار اي اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله يترتب عليكم مثل ذلك الجزاء فلما دخل فاء التعليل
على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ والاعتبار قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه
الحكم بوجود المسبب فاذا ثبتت هذه القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ
الفاء لانه للتعليل فيكون مفهوما من حيث اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا حتى يلزم الدور ثم تعليل النصوص
غير معلوله الا بدليل وقيل هي معلوله لكل وصف قال الشافعي هي معلولة في الاصل اي شاهد على الحكم لكن لا بد
من دليل مميز وقيل مع هذا لا بد من قيام الدليل على كونه معلولا في الحال لان من اصل الاصلاء اصلا وكما ان
يكون سواها جملته لكن لا يسقط هذا الاصل بالاحتمال ولم يبق حجة على حكم العدم بمنزلة الحي الحال وبناه مستور
الحال لا يصلح حجة واستدل لعدم المعلول وقيل العلة التي هي المصدر لازم والنعت عليه فالعوار ان تعالى هذا
النص معلل او غير معلل والجواب عنه انه قد جاء غير مهو معلول قال في المغرب تعالى رجل عليل ومعلول اي ذو
علة داء وهذا قول اصحاب الاصول في النصوص المثبتة للاحكام قال بعضهم انها غير معلولة الا بدليل يحمى
بان النص حجة يجب العمل به على موجب اللغة والعلة حالة تدل على النص لغة الاولى انه اخص الفقهاء دون اهل اللغة
فكان الاشتغال به تعليلها ترك الحقيقة الى المجاز الا بدليل … ثم انها معلولة في الاصل لكل وصف يمكن التعليل به الا
… ان … التعليل … الا وصاف

بجملة ان ذا الا … المنصوص عليه يتعدى بالقياس ٤ والنص لم يدل على التعليل انما يكون بكل وصف عليه الا
لمانع كاخبار الرسول لما كان حجة وجب العمل بكل خبر الا لمانع وقولهم ان في التعليل تركا للحقيقة الى المجاز قلنا التعليل
لا ينافي حكم النوع فاما الحكم في المنصوص عليه بعد التعليل فثابت بالنص كما كان قبل التعليل فلم يكن تركا للحقيقة وقال
الشافعي معلولة في الاصل لكن التعليل انما يكون بوصف من الجملة لا بكل الاوصاف لما سبق فلا بد لكل الاوصاف مجهول
فلا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة من غيره واللفظ عنهم لا بد من دليل التمييز لكن قبل ذلك لا بد من اقامة الدليل
على كون النص معلولا في الحال وليس حكمه مقتصرا على مورده لان الاصل في النصوص وان كان هو التعليل الا انه
ثابت من طريق الظاهر لان من النصوص ما لا يعلل بالاتفاق ويحتمل ان يكون هذا النص من تلك الجملة فلا يصح التمسك بهذا
الاصل والالزام به على الغير مع هذا الاحتمال لان الظاهر يصلح حجة للدفع لا للالزام لكن كون التعليل اصلا لا يسقط
بالاحتمال حتى جاز التعليل للعمل به قبل قيام الدليل على كونه معلولا وان لم يصح الالزام به على الغير بمنزلة استصحاب الحال
فان حيوة المفقود لما كانت ثابتة بطريق الاستصحاب يصلح حجة لدفع الاستحقاق حتى لا يورث ماله ولا يصلح سببا للاستحقاق
حتى لا يرث قريبه لا يورثه المفقود لاحتمال الموت وكشهادة مستور الحال فانه اذا طعن الخصم في حريته لا يستحق عليه
باعتبار ان الاصل الحرية لاحتمال زوالها بعارض ولكن لا يبطل حريته في حقه بالاحتمال ولا يلزم جواز الاقتداء بالرسول
عم مع ظهور اختصاصه ببعض الافعال لانه ما بعث الا للاقتداء فلم يسقط باحتمال اختصاصه كالنص العام باحتمال
خصوصه فاما النص للابتلاء بالوقف بان … الاسم … مثاله ان في تعليق الوصف والعلة … لا بد
لنا من اقامة الدليل على انه معلول وهو ان النص يعني القياس باشتراط القبض … من آيات الربوا فانه ترجم انما
الربوا في النسيئة الابيدان تعليل احد الوليلين … شرط جواز كل بيع احترازا عن الربوا بالدليل يعني القبول الآخذ
احترازا عن شبهة الربوا وكونه معلولا في ربوا النسيئة يدل على كونه معلولا في ربوا الفضل لانه شبهة بل فوقه والسابع
علل لحرمة الخمر مع قيام الدليل من النص على انه غير معلول جواز ما تعلق ان الاقتداء بالرسول … الالزام
به على الغير مع ظهور اختصاصه ببعض الافعال ثم لم يوجب ذلك الاحتمال في كل فعل توقف جواز الاقتداء عن قيام الدليل
بمعنى ان يكون … عنه بان الرسول ما بعث الا للاقتداء قال الله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
وعلله كونه مهتديا في رسالته وانها ثابتة بتعليل فيثبت موجبه ما لم يمنع عنه مانع ولم يسقط العمل به لهذا الاحتمال
كما لم يسقط العمل بالعام باحتمال خصوصه فكان اصل العموم … فالاحتمال في نفسه لا يصلح … العوض
عن … الابتلاء …

على ان هذا النص معلول في الحال لصحة الالزام على الغير مثاله ما قال علمى وما ان حكم الربوا ثابت في الوصف والعلة
بالنص وهو معلول عندنا بعلة الوزن والجنس والسائل يمنع كون هذا النص معلولا فلا يصح هذا الاستدلال فان قال
في السوال المعلل بل لا بد من اقامة الدليل على ان هذا النص معلول ولا دليل ان هذا النص يعني النص باشتراط القبض
بقوله يدا بيد ولكن من اثار الربوا وجوز التعيين مما يتعلق الربوا عنده فوته قال عليه السلام انما الربوا في النسيئة الا يرى
ان بعض اهل العلم شرط جواز كل بيع احترازا من بيع الكالي بالكالي وبعض الاجوبة شرطه احترازا عن شبهة الفضل
الذي هو ربوا اذ للنقد مزية على النسيئة عرفا وشرعا والدوام بحث في قوله ان كان له مال معجل حرادا لم يكن له مال
عين وله ديون على الناس ولم يجد ادا ذكره العين من الدين والدين يحدثها وجوز التعيين معرفا اي مما قال السائل
شرط التقابض في بيع الطعام بالطعام مع اختلاف الجنس والمعنى انه لا يجوز بيع قفيز بر بعينه بشعير بغير عينه كما هو منصوص
في الحديث وان كان موصوفا لان ترك التعيين في الجنس يفوت المساواة في اليد كما لو باع ذهبا بعينه ولم يقبض احدهما في
المجلس واذا ادى التعليل الى العروج ثبت كونه معلولا اذ لا تعدي بدون التعليل وكون النص معلولا في ربوا النسيئة يدل على
كونه معلولا في ربوا الفضل حتى صح تعدية حرمة الفضل بالوزن الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل عينه لا يسري الا في
الفضل او موقوفه لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منه
اما الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بشعير نسيئة ففيه شبهة الفضل فيها فانه لا حقيقة الفضل فيه لما ذكرنا
ان نص الربوا معلول اي على قال السائل لا نسلم ان الحكم فيما ذكرتم من الصور ثابت بالتعدية بل ثبوته فيها اما بالنص
او الاجماع فلما هو المنع لا نعرفها لان حاجتنا الى اثبات ان حكم النص غير مقتصر على المنصوص وهو بيع الحرف
وقد دللنا على ذلك وحيث ثبت كونه معلولا لانه يعلم منه ان الباعث للشارع على وجوب التسوية لمعنى الثمنية لوجه
هذا الحكم في غير الثمن بل الباعث له معنى اعم منها فيكون ذلك المعنى هو العلة فيكون النص معلولا فان قيل اسا مي علاج
الخمر بوصف الاسكار لان هذا وصف مناسب يصلح مناطا للزجر فيلحق بها سائر الاشربة المسكرة لا يسري الى
العلة من عدم علتها وكثرتها والحد شرب القليل منها كالخمر لكن نقول لا بد من اقامة الدليل على كون النص
المحرم له معلولا لا يصح تعليل بعد ولا دليل له عليه من قبيل الاجماع والنص بل الدليل والنص دال على كونها غير معلوله
وهو قوله عليه السلام حرمت الخمر بعينها والسكر من كل شراب اذ ذكرها معلولة ينافي كونها محرمة وانا نثبت الحرمة
والنجاسة في بعض الاشربة لنوع احتياط لا التعليل حوار بانها يتعدى حكم الحرمة والنجاسة من الخمر الى بعض الاشربة المسكرة
كما تعدى حكم ... في المسائل المذكورة الى الفروع ... ان النص المحرم للخمر معلول لانه تعدى بلا تعليل

فعال اثبات الحرمة والنجاسة في بعض الاشربة المسكرة لنوع احتياط بدلائل فيها سمعية من اخبار الاحاد او
بطريق التعليل والتعدية وكونه معلولا ثبت باجماع القائسين وبالنص ايضا كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي
بين اثنين وهو غضبان وكذا ما يكون بفحواه كقوله عليه السلام في السمن الذي وقعت فيه فارة ان كان جامدا فالقوها وما حولها وكلوا
ما بقي وان كان مائعا فارقوه علم انه معلول بمجاورة النجاسة وقد يكون بالاستدلال بحكم النص كحديث المستحاضة
فانه يشير الى ان هذا اشتراط في بيان ما نعلم كون النص معلولا اعلم ان كون النص معلولا يثبت اما باجماع القائسين به
كاجماعهم على ان نص الربوا معلول وكاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية على الصغير في المال واما بالنص صريحا
كتصريح الشارع بان العلة كذا او ذكر لفظ يفيد التعليل وهي اللام وان والباء فالاول قوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون وقال عليه السلام انما نهيتكم عن الطواف والطوافات اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين تكون تعليلا للاولى بالثانية كقوله
تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء وقال الله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم فالباء للالصاق بين العلة والمعلول
حتى يستعمل الباء فيها لانها تفيد اللام ليست للعلة لقوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم وقال الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب
لا انا نقول صرح اهل اللغة بانها للعلة فيكون الاستعمال مجازا وايا كترتيب الحكم على الوصف بالفاء اما في كلام الشارع
كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا وقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق واما في كلام الراوي كقوله سهى رسول
الله عليه السلام فسجد وزنى ماعز فرجم وكذا يثبت بفحوى الخطاب اي اشارته وهذا نوع من الايماء ايضا فحوى ان يفرق
بين الحكمين بلفظ الشرط كنص الربوا فانه قال مثلا بمثل فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فيه ايماء
الى ان اختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع وكقوله عليه السلام في السمن الذي وقعت فيه فارة ان كان جامدا فالقوها وما
حولها وكلوا ما بقي وان كان مائعا فارقوه فعلم انه اشار الى انه معلول بمجاورة النجاسة وقد يكون بالاستدلال
بحكم النص كحديث المستحاضة على ما سيأتي ان شاء الله تعالى واما شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر
كشهادة خزيمة فيحل تسع نسوة اكراما له وحرمة نساء الرسول وصح كرامة والمسلم منه من بين سائر
الذين بجواز بيعه رخصة فلم يصح ابطالها بالتعليل وكذا عبد الرحمن بن عوف كان مخصوصا برخصة لبس الحرير لما
ان القمل تؤذيه وابو حنيفة الجمل شرح ... عليه السلام فلا يجوز ابطاله بالتعليل وقال الشافعي في نكاح النبي عليه السلام
بلفظ الهبة على سبيل الخلوص لقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين بطل التعليل وعلماء الحلوص في سلامة له بغير
عوض في ان لا يحل لاحد بعده لانه ... كرامة ... ما فرضنا عليهم ولا تعود المارد ... *
... الاستثنا ... على ... الفقهاء

هو محل الحكم المعدول عليه كالبر مثلاً اذا قيس الارز على البر فقيل وفيه ضعف لانه لا يتفرع حكم الارز عليه فالمقيس
الحكم فيه مثلاً ما لم يثبت الحكم فيه لا يسمى اصلاً للفرع وقال المتكلمون هو النص الدال على الحكم وهو ضعيف لانه لو علم الحكم
في البر بالعقل امكن تعديه حكم الارز عليه وقال بعضهم هو الحكم المعدول عليه لانه هو الذي ينبني عليه الفرع وقالوا
انما سمى الفقهاء المحل اصلاً لانه اصل الحكم لافتقاره عليه واصل الاصل اصل واما الفرع عند الفقهاء فهو المحل المشبه
وقال من خالفهم انه الحكم الثابت فيه بالقياس اذا عرفت هذا فنقول ان للقياس اربع شرائط احدها ان لا يكون الاصل
مخصوصا بحكمه بنص آخر اذ لو ثبت اختصاصه به بالنص لما جاز تعليلها ولا يلزم ابطال النص المخصص بالتعليل وذلك لا يجوز
كقوله عليه السلام خص بحل تسع نسوة باعلام الملك اياه اكراما له لان فيه اثبات الولاية على الحرم وهذا اكرام واي
اكرام فلم يكن هذا الحكم قابلا للتعليل وكذا خزيمة خص بقبول شهادته وحده من فاعل عامة ومن لزوم العدد
في الشهادات بالعمومات كقوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا ذوي عدل منكم بقوله عليه السلام من شهد له
خزيمة فهو حسبه خصه بذلك وسماه ذا الشهادتين كرامة له وتشريفا لاختصاصه من بين الحاضرين بعلم جواز
الشهادة للرسول عليه السلام بناء على قوله لجواز الشهادة بالخبر بناء على العيان فان قوله عليه السلام في افادة العلم بمنزلة العيان
والسر في جعل الشارع في بعض الاحكام بمنزلة العيان فكان قول الرسول عليه السلام لو كان اولى فلا يجوز قياس غيره عليه سواء
كان مثله او فوقه في الفضيلة لئلا يؤدي الى ابطال الخصوصية الثابتة له بالنص ملك وفي جعل اختصاص خزيمة
من هذا القبيل نظر على ان منع الحاق غيره به قياساً لانتفاء الحاقه دلالة كما في قبول الخوف عندهم يجوزون الحاقا
الا ان له فضل شهادة رسول الله عليه السلام وهو اولى ان يكون بالساعل وكذا ثبت بالنص ان البيع يقتضي محلا مملوكا مقدور
التسليم حيث قال عليه السلام لا تبع ما ليس عندك واما اراد به ما ليس مملوك له لانه اذا باع شيئاً عينه وهو لا يملكه
ثم اشتراه وسلمه لا يجوز البيع ثم ترك هذا الاصل في السلم وان لم يكن المسلم فيه في ملكه وقال من بقوله عليه السلام
من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وما شاء جواز هذا النص الا موجلا لان
مثل هذا الكلام يقتضي شيئاً احسن الا وصف وكما قال من كلمه فليتكلم بالصواب كانه قيل من اسلم فلا يسلم الا
في كذا فلا يصار الى التعليل كما قال الشافعي في رخص السلم نوع بيع مجوز حالا كالبيع المطلق لان فيه ابطال الخصوص
الثابت بالنص كما قال قد تركتم اصلكم حيث عديتم حكم هذا النص من المكيل والموزون الى الثياب والعدديات المتقاربة
ونحن ما عديناه بالتعليل [illegible] فان قوله عليه السلام في كيل معلوم
ووزن معلوم [illegible]

في معناه ملحق به بطلان السلم الحال فانه ليس في معنى المؤجل وقال الشافعي فانه صح نكاح النبي عليه السلام بلفظ الهبة بقوله تعالى خالصة لك
من دون المؤمنين بعد قوله وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي عليه السلام ثبت المعنى خلوص انعقاد النكاح بلفظ الهبة خلوصا لم
يجز ابطال هذا الاختصاص بالتعليل بتعديته الحكم الى نكاح غيره كما نعلم وقلنا لا نسلم ان الخلوص يرجع الى ما ذكرتم بل الخلوص
في سلامتها له بلا مهر والدليل عليه قوله تعالى في آخر الآية لكيلا يكون عليك حرج وهو متصل بقوله خالصة لك والحرج انما
يكون في لزوم المهر لا في انعقاد النكاح بلفظ دون لفظ فقد كان صاحب لسان لا يلحقه الحرج بسبب الضيق في العبارة
ويؤيده ما قال في جوابه قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وهو الحاصل ان اعراضه انا فرضنا المهر عليهم واحللنا
لك بغير مهر او نقول خالصة حال من الضمير في وهبت اي ان وهبت نفسها خالصة لك لا تحل لاحد بعدك فانه عليه السلام
كان يتأذى بان يكون شريكه في الفراش من بعده الزمان ولهذا قوله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله
ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله تعالى وازواجه امهاتهم ثم قوله لانه ان الاختصاص في الوجهين المذكورين
فجعل كرامة له فاما الاختصاص في التكلم باللفظ فلا وقد اطلنا الكلام في ذلك الوجه — والثاني ان لا
يكون الاصل معدولا به عن القياس كجواز الوضوء بنبيذ التمر وجواز صرف الكفارة الى نفس المكفر كما سيجيء في الاعرابي
اذ الشكر فيما عليه لا ماله والى الطهارة بالقهقهة في الصلوة واما مر وكبقاء الصوم بالاكل
ناسيا فهذا كله يوجب احد ما لا يدرك العقل المعنى في حكم الاصل وبالنسبة ان يكون خارجا عن سنن القياس
فذلك مثل جواز الوضوء بنبيذ التمر على ما قال الروح فانه حكم معدول به عن القياس وهو انتقال الحكم من الماء
الى البدل عند فقد الماء ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام تمرة طيبة وماء طهور فلم يجز تعليله ليتعدى حكمه الى سائر الانبذة
وكذا جواز صرف الكفارة الى نفس المكفر في حديث الاعرابي الذي واقع امرأته في نهار رمضان فاعطاه رسول
الله عليه السلام ما يكفر به فذكر حاجته فقال له عليه السلام كل انت واطعم عيالك ثبت معدولا به عن القياس لان
الكفارة لا تجب على من بلي او مال له مما يقع له ويعود نفعه اليه لانها شرعت للزجر وهو بماله وبماله فثبت في
فلا يكون محلا للتعليل وكذا انتقاض الطهارة بالقهقهة في الصلوة ثبت معدولا به عن القياس لان الحدث هو الخارج النجس
وهي ليست كذلك فلا يكون قابلا للتعليل فلا يتعدى الحكم الى صلوة الجنازة وسجدة التلاوة وكذا اكل الناسي عند
بقاء التسمية ناسيا حكم ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يجوز قياس متروك التسمية عامدا عليه لان العامد جان والجاني
لا يستحق التخفيف وكذا بقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا حكم معدول به عن القياس لفوات الشيء بدون ركنه لا يتحقق الا
[illegible] حتى يبقى صومه لقوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك [illegible] القياس [illegible] يكون [illegible]

عم الفطر حتى دخل كما زعم الشافعي لان الاكل حصل كلا الكل فلا يكون من خصوص العلة فلم يصح تعدية الحكم منه الى المخطي
والمكره وعدم فساد الصوم بالوقاع ناسيا لا يكون بالتعدية لان ما لا يدرك بالراي لا يمكن تعديته الا اذا
كان غيره في معناه من كل وجه بحيث يعلم ثبوته اي لا يعرف الا بالاسم وهي لا يكون مناطا للحكم ثبت فيما يساويه
بالنص لا بالقياس كالجماع مع الاكل يتساويان في حكم الصوم اداء وفسادا فكان ورود النص في احدهما ورودا في
الاخر الاول ان النص الوارد في القيء والرعاف حصل واردا في سائر الاحداث والوارد في المسبي منه حصل واردا في
سلس البول او انفلات الريح جواب عما يقال انكم لو كان هذا الشرط حيث عديتم بالتعليل بقاء الصوم من الاكل
والشرب ناسيا الى الوقاع ناسيا فاجاب بان عدم فساد الصوم بالجماع ناسيا ليس بطريق التعليل بل بدلالة
النص وبيانه ان الحكم الثابت بالنص في محل اذا كان مما لا يدرك بالراي لا يمكن تعديته بالقياس لكن اذا كان غير المحل
الاول ورد له النص في معنى المنصوص من كل وجه حتى يعلم بعضه انه لا يعرف الا لمجرد الاسم فيما لا يكون مناطا للحكم
في الاصل يثبت الحكم فيما يساويه بدلالة ذلك النص لا بالقياس لان احوال القياس وليس اذا ثبت له حكم بسبب المساوي للمساوي
الاخر ضرورة والا لم يكونا متساويين وليس كالتوامين فانه يلزم من ثبوت نسب احدهما ثبوت نسب الاخر لاستوائهما في ذلك كالجماع
مع الاكل والشرب فانهما متساويان في حكم الصوم صحة وفسادا لان قوام الصوم بالكف عنها لدخولها تحت خطاب واحد
وهو قوله تع اتموا الصيام الى الليل اي الكف عن هذه الاشياء الثلاثة المذكورة قبله من هذه الاشياء في قوله تع
فالآن باشروهن وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل
ومعلوم انه لا اختصاص للاكل في حق الموجود بعدها بسبب النسيان بل المؤثر في ذلك هو ان النسيان جبر جاء من
على الصوم حيث انه من الله تع لا بفعل المكلف نفسه والوقاع يشاركه في هذا المعنى فيكون النص الوارد في احدهما واردا في الكل
اذ لم يبق بينها فرق سوى اختلاف الاسم وذلك غير مانع من ثبوت الحكم بالدلالة الاول ان النص الوارد في القيء والرعاف
وهو قوله من قاء او رعف فليتوضأ واردا في سائر الاحداث من الفصد والحجامة والجراحة وغيرها وكذا النص الوارد
في المسبي منه وهو قوله عم المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة حصل واردا في سائر الاعذار كانفلات الريح
وسلس البول والجرح الذي لا يرقأ وكذا باقيه والثالث ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع
هو نظيره ولا نص فيه هذا الشرط واحد تسميته وجعل تفصيلا منها ان يكون المعلول شرعيا لا لغويا كالتعليل لاثبات اسم
الزنا للواطة والخمر لسائر الاشربة والسارق للنباش او استعمال لفظ الطلاق للعتق ومحله اراده العلماء منه وسط العطف
في الافهام [illegible]

اللغة

اللغة انهم وضعوا اسم السمن بحسن معنى الصدق في الخبر المعنى اخر وكذا في نظائرها اي الشرط الثالث ان يتعدى
الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه من ان يتعدى مثل حكم الاصل من غير تغيير الى فرع هو نظيره والضمير فيه عائد
الى الامر المعلوم من التعدي وهذا الشرط واحد تسميته وجعل تفصيلا منها ان يكون الحكم المعلول في الاصل شرعيا لا لغويا
وهو مذهب جمهور العلماء وعند ابن سريج وجماعة من الشافعية انهم قالوا اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ثم يرتب الاحكام
عليها فانهم تمسكوا بان اسم الخمر دار مع الشدة المطربة وجودا وعدما لان عصير العنب اذا حصلت فيه الشدة
المطربة يسمى خمرا وقبل حصولها وبعد زوالها لا يسمى خمرا والدوران الاسم مع الشيء وجودا وعدما دليل على علية المدار
للدائر فعلة التسمية خمرا هي الشدة المطربة وهي حاصلة في النبيذ فيصدق عليه انه خمر والخمر حرام فيكون النبيذ حراما
ويلزم الحد بشربه وكذا في المتخذ من العنب وكذا اسم الزاني على اللائط للوطء المحرم واسم السارق للنباش
للاخذ خفية والجواب عنه بعد تسليم ان الدوران يفيد ظن العلية ان ما يجعل العقل علة لا يترتب عليه الحكم انما وجد الاولى
انه لو [illegible] لسواده واسم اخر اسود لا يلزم [illegible] لا يلزم من كون السبب علة لوكان التسمية حصول
ذكر الاسم انما حصل الشدة [illegible] واضع اللغة [illegible] العراقي على ان
القياس على هذا [illegible] يكون لغوا لوجود الموقف في كل محل وتمسك الجمهور ان العرب ان عرفتنا انا وضعنا
اسم الخمر مثلا للمسكر المعتصر من العنب خاصة فدعوى وضعه لغيره تقول عليهم فلا يكون من لغتهم وان عرفتنا
انا وضعناه لكل ما يخامر العقل فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيف منهم لا قياسا وصار كوضع الفاعل والمفعول
المشتق لكل من قام به المصدر وان سكتوا عن الامرين ان اطلقوا القول بان الخمر موضوع للمسكر المعتصر من العنب
وسكتوا عن النبيذ احتمل ان يكون مجازا به وسواء كان هو والاسم لكن الغالب نفيا واحتمل ان لا يكون كذلك فلم يحكم
عليهم بهذا الاحتمال بان لغتهم هذا كيف وقد راينا منهم تخصيص الاسم ببعض خصوصه بالمحل كما سموا الفرس ادهم
لسواده والزجاجة بالقارورة لقرار المائعات فيها ولا يسمى الثوب الاسود والعنبر بذلك الاسم ولا يسمى
الكوز والدن والحوض قارورة وان قر فيها الماء وبعضه ان رعاية المعنى في الوضع لا اولوية وضع هذا اللفظ
لهذا المعنى من بين سائر الالفاظ لا لصحة الاطلاق حيث وجد ذلك فثبت بما ذكرنا ان كل ما قيس على قياس العرف
اللون عرف منهم بالتوقيف او باستقراء كلامهم لا يستعمل اثباته بالقياس وان التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة
حتى يحد اللائط حد الزنا واثبات الخمر لسائر الاشربة حتى يحرم شربها واثبات اسم السارق للنباش حتى يقطع
[illegible] احت المنصوص [illegible] على الزنا او [illegible] العبد كما ذهب اليه الخصم باطل وكذا

الانتقاض بالقياس لتصحيح استعمال لفظ الطلاق والعتق بان يقول لما جاز استعمال الفاظ العتق للطلاق جاز عكسه ايضا
بالقياس عليه بجامع كون كل واحد منهما مزيلا للملك باطل اذ المعلول ليس حكما شرعيا بل لغويا فيجب اثباته فيما هو
طريق الاستعارة وكذا الاستعمال بالقياس لتصحيح ارادة العدد المحصور بلفظ الطلاق كما قال وحد والشافعي رحمه الله
لان الشيء يعرف المراد وقد صحت نية الثلاث اجماعا في قوله انت الطلاق فيصح نيته بعضها فان كل منهما باطل لان
طريق توقف المراد طريقه اهل اللغة انهم هل وضعوا المصدر للعدد ام لا وكذا التعليل بشرط التمليك في الاطعام
في الكفارات قياسا على اشتراطه في الكسوة كما مع انه لغة انواع التكفير كما ذهب اليه الشافعي باطل لانه لا مدخل
للقياس الشرعي في معرفة معنى الاسم لغة فلا يكون المعلول حكما شرعيا ولقائل ان يقول هذا الطعن انما يتوجه عليه ان
لو كان تعليلا لاثبات اسم الاطعام للتمليك لغة اما لو كان تعليلا لتعدية حكم الاسم وهو وجوب التمليك الى الاطعام
بناء على انه من الجامع فلا يكون المعلول حكما لغويا بل شرعيا اللهم الا ان يقال لا حاجة الى الواجب هو الاطعام
والاباحة وتحقيقه هل يدل على التمليك لغة ام لا فيكون التعليل لاثبات معنى اللغة وكذا المصير الى القياس لتعدية
وجوب الكفارات الثابتة بالنص في المعقودة الى الغموس باطل لان الحاق الكفارات باليمين لا يحد بغير اليمين و
اطلاقها في الغموس انما يطلق عليها اسم اليمين مجازا فيقال انها انما سمي يمينا مجازا لكونها شبيه الكلام
كما يسمى صورة اليمين كبيع الحر يسمى بيعا مجازا فلا يكون الغموس مما ليس بيمين ولم يجد اثبات اسم اليمين لها
بالقياس كما ذهب اليه الشافعي بل يجب معرفته من لسان العرب انهم وضعوا اليمين لتحقيق معنى الصدق في الخبر حتى
يكون محله خبرا يحتمل الصدق فلا يكون الغموس يمينا لانه لا يتصور فيها الصدق ام يجوز قصد الخبر وان لم يحتمل الصدق
والبر فيكون الغموس يمينا وكذا الكلام في نظائرها ما ذكرنا ومنها ان يكون المعدى حكم النص الوارد في الاصل
بعينه وهذا الشرط يشتمل شرطين احدهما ان يكون حكم الاصل المعدى ثابتا بالنص لا بالقياس لانه انما يتوصل الى حكم الاصل
الفرع بالعلة الموجودة في المعدى فان وجدت في الفرع امكن رده اليه فيكون توسط الفرع لغوا وان لم يوجد امتنع
تعليل الحكم في الفرع بالموجود في الفرع لكونه معللا بالموجود في المعدى وثانيهما ان يكون ذلك الحكم معدى بعينه
من غير تغيير لانه ان غير حكم النص ايضا يكون القياس معارضا للنص وان لم يغير حكم النص صار الاصل بل
يكون المغير حكم الفرع فقط فما كان قياسا بل يكون اثبات حكم آخر في الفرع ابتداء فلا يجوز تعدية حكم الظهار
من المسلم الى الذمي لكونه تغييرا للحرمة المتناهية بالصوم الى غير المتناهية به اذ هو ليس من اهله وكذا تعدية الربوا
في الطعم لكونه تغييرا للحرمة المتناهية بالكيل الى غير المتناهية ... وكذا تعدية السلم المؤجل

الى الحال لكونه تغييرا للرخصة من التعليل الى الاسقاط لتفريع على الشرط الكافي والعرض لكن الشافعي رحمه الله ان ظهار الذمي صحيح قياسا
على ظهار المسلم لان موجب الظهار الحرمة والذمي من اهلها وهو من اهل الكفارات ايضا لانه من اهل الاطعام والاعتاق وان
لم يكن اهلا للصوم لا يمنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل التكفير بالمال وظهاره صحيح بالاتفاق فلنا هذا التعليل باطل لان حكم
الظهار في حق المسلم حرمة تنتهي بالصوم والا يكون اثباته مثل تلك الحرمة في حق الذمي لانه ليس باهل للصوم لانه عبادة والذمي ليس
من اهلها فلو صح ظهاره لتغيرت حرمة غير متناهية به فيكون تغيير الحكم الاصل في الفرع وذلك باطل عليه والعبد فانه من اهل
الكفارات والعبادة الا انه عاجز عن التكفير بالمال لعدم الملك فيرد له الصوم عن الواجب وامام المال كالحرية بالمال ايضا
وانما قال تغييرا للحرمة المتناهية بالصوم دون ان يقول بالكفارات كما هو عبارة السلف في المسألة وكذا لا يجوز تعليل نص
الربوا في الاشياء الاربعة وهي الحنطة والشعير والتمر والملح بالطعم لتعدية الحكم الى التفاح والسفرجل والجفنة لان الحكم
في المنصوص عليه حرمة متناهية بالتساوي في المعيار بقوله سواء بسواء والحكم في الفرع على هذا التقدير حرمة غير متناهية اذ
لا معيار لهذه الاشياء والحرمة المتناهية غير الحرمة المؤبدة فيكون هذا التعليل مغيرا لحكم الاصل في الفرع فيكون باطلا وقال
صاحب الكشف لكن الشافعية ان يقولوا نحن ما اثبتنا الحرمة في هذه الاشياء بالتعليل بل بعموم النص وهو قوله عم
لا تبيعوا الطعام بالطعام والتعليل بالطعم لتعميم الحكم على المنصوص عليه كالتعليل بالثمنية للتعدية فلا يكون فيه تغيير
بل نحن وان سلمنا ان التعليل يتعلق بالحكم في المنصوص عليه لكن ذلك يوجب ان يكون فساد هذا التعليل باعتبار القدر لا باعتبار
تغيير الحكم في الفرع فلم يكن من امثلة هذا الفصل فلذلك ان يجاب عنه بان ما قاله ما روي من الحديث لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء بشرط النص لا يكون حينئذ الا في الكيل الاشياء ولان التعليل بالطعم للتعدية لا للقدر فيكون
من امثلة هذا الفصل بهذا الطريق وكذا لا يجوز تعدية السلم المؤجل الى السلم الحال لكونه تغييرا للرخصة من التعليل الى الاسقاط
وما قاله الشافعي ان عدم القدرة على التسليم شرط لجواز البيع كما روي انه نهى عن بيع الآبق ثم اسقط هذا الشرط في السلم
حيث رخص فيه الا انه اسقط مطلقا بل الى ما يصلح خلفا عنه وهو الاجل لما ذكرنا من الحديث وصلاحه للدابة وسيلة
الى القدرة على التسليم فان تيسر الاداء يقدمه بالتكسب اولى وقد الحصول ظاهر وقوات الشيء الى خلف كلا فوات
واذا كان النص ما لا للشرط في القدرة الحقيقية الى القدرة الاعتبارية وهو الاجل فلا يكون تعليل الخصم لتعدية الحكم الى السلم
الحال اسقاطا للشرط الاصلي مطلقا فكان اسقاطا رخصة نقل فكان مغيرا الحكم الاصل فيكون باطلا كما لو اسقط الشرع
اسقط الطهارة حالة عدم الماء وكل الى خلف فلو اسقط الى خلف كان باطلا وكذا تعدية حكم القياس من
البيع الى الاثمان لان حكم البيع يتعلق بالمبيع وجودا او عدما والثمن وجوبا او وجودا او سقوطا ووجوب الثمن

وتعيينه اصلا لان يكون بطريق الرخصة بل لسقوطه فيما وراء الضرورة حتى جاز استبداله قبل التسليم ولهذا لم يجبر
هذا النقصان بالاجل ونقص ما يقابله في السلم الثابت رخصة فلو تعلق لصار شرطا محللا للعقد فيه ان كان
محلا له فيكون تغييرا في المحل وصار كما ذهب اليه زفر والشافعي في المحاباة فصلا فان النقصان تصرف صدر من اهله لوجود
العقل والبلوغ مضافا الى محله وهو الدراهم والدنانير والفلوس الرائجة التي لا تتعين في الودائع والغصوب والوكالات
وعرفها مضافا الى نفسه لجوازها اينما نفذت واقل غشا فيصح كنقصان السلع لان حكم البيع في جانب السلع شرعا
وجوب ملكها للمشتري ولا وجود لها في عينها بل لا بد من وجودها في ملك البائع قبل العقد ليصح العقد الا في
موضع الضرورة وحكم البيع في جانب الاثمان وجوبها ووجودها في ذمة المشتري حتى ما العقد الا ترى انه لا يشترط
قيام الثمن في ملك المشتري عند العقد لصحة العقد وسقوط وجوب الثمن امر اصلي لا ان يكون بطريق الرخصة
لو علا انه لو اشترى شيئا بدراهم غير عينه او بكيس او بما في يده دراهم موضوعة صح العقد ووجب في الذمة فلو
لم يكن سقوط النقصان وثبوته في الذمة حكما اصليا له لما ثبت في الذمة عند عدم الضرورة ولو لم يجز استبداله
قبل القبض فلو كان سقوطا مضمنا عند العقد في الذمة بطريق الرخصة لكان فيما وراء الضرورة في حكم العينية فلم يجز
استبداله في المجلس قبل القبض كما في المسلم فيه وهذا لان التصرف في الثمن قبل القبض جائز وفي المبيع قبل القبض لا يجوز
والمسلم فيه مبيع وان كان دينا لان ثبوته دينا بطريق الضرورة فبقي على حكم العينية فيما وراء الرخصة ولهذا العقد لو حل
الا كلمة حتى في قوله حتى جاز استبداله غير متصل بما قبله بل كان الصواب ان يقول وجاز استبداله ليكون عطفا على سقوطه
اللهم الا ان يقال انه متصل بقوله وسقوط وجوب الثمن اصلي ولو لم ولهذا لم يجبر هذا النقصان بالاجل ونقص ما
يقابله في المجلس ولو كان ثبوتها في الذمة بطريق الرخصة يجبر هذا النقصان بالاجل ونقص ما يقابله وهو المسلم فيه كما في
المسلم فيه لما كان ثبوت المسلم فيه امرا ضروريا لا اصليا جبر نقصانه بالاجل ونقص ما يقابله في المجلس وهو راس
المال واذا ثبت ان الحكم الاصلي في جانب الاثمان وجودها في الذمة ثبت ان وجود الثمن حكم العقد لان ما ثبت بالعقد
كان حكمه فلو علق بالنقصان كالسلع لصار محلا للعقد وشرطا له لان النقصان يقتضي سبق الوجود على البيع ومن احكام
انه شرط لا حكم لان حكم الشيء لا يسبقه فعدان كان حكما له وجعل الحكم شرطا تغيير فلا يجوز قلت وفي [illegible] المثل من امثلة
هذا العصر نظر لا يخفى على العامل ومنها ان يكون العقد به الى نوع هو نظيره فلا يجوز تعديته حكم الناس في بقاء الصوم
الى المكره والخاطئ لانه عذر من دون عذره ولان الناسي مع قبل من له الحق فكان كالمريض اذا اصلى [illegible] عدا الا كله
[illegible] بعد التحري [illegible] المقيد [illegible] الوضوء [illegible] اشتراط النية في التيمم تغيير وهذا تعدي

الى نظر الاصل في الوصف الذي تعلق الحكم به فيه بان يوجد مثل ذلك في الفرع من غير تفاوت لان لكل وصف اثرا فبشرط ذلك لانه لو
لم يكن الفرع مثلا له في العلة لما صح تسويته مع الاصل في الحكم فلم يجز تعديته حكم الناسي في بقاء الصوم الى المكره والخاطئ
كما فعله الشافعي بجامع كون كل واحد منهما معذورا لان عذرهما عذر دون عذر الناسي لان الخطأ لا يخلو عن ضرب
تقصير منه بترك المبالغة في التحرز الا ترى انه لا يتأتى في وجوب الكفارة والدية وعذر المكره ما جاء من قبل العباد ولهذا
لا حل له الاكل حتى منع الجناية وان كان رخصة فيه والعذر النسيان من قبل من له الحق اذ هو امر جبل عليه الانسان لا صنع له فيه
ولا يمكنه الاحتراز عنه فكان سماويا محضا منسوبا الى صاحب الحق من كل وجه كما اشار اليه النبي عليه السلام بقوله انما اطعمك
الله وسقاك والقاعد عذرا وقد لم يصح قياسا للقضي [illegible] الا ترى ان المالك لو اتلف المغصوب لا يطالبه الغاصب بعد ذلك
بالرد ولو اتلفه غير قاله يطالبه بالرد فيصح ان يجعل ركن الصوم الذي هو الامساك في هذا الاعتبار قائما حكما واما
الخطاء والكره فهما حالتان بصنع مضاف الى العباد ولا يصلي في [illegible] الا ترى ان المقيد بقيد السلطان
اذا اصلى [illegible] بعد [illegible] والمريض لا يعيد ما صلى [illegible] ثم يحتمل قوله [illegible] وهما
انما تنسب الا السلطان يدل على انه قد يكون من قبل غير من له الحق فلان السلطان لا يقدر على خلق النسيان في
العبد واما الوسواس فيكون وسوسته سببا للغفلة التي خلقها الله تعالى من النسيان والولد على انه من فعل العبد
لا يواخذه في الاحوج والكلام [illegible] تعلق التيمم بانه طهارة حكمية [illegible] تعديه اشتراط النية منه الى الوضوء لان الفرع ليس
نظير الاصل في كونه طهارة لان التيمم تلويث لذاته فلم يكن رافعا للحدث وهذا تطهير حقيقة فلا يلزم من اشتراط النية
فيما هو تلويث ليكون تطهيرا اشتراطها فيما هو تطهير حسا وشرعا والحاصل ان الوصف الذي هو مناط الحكم
مفقود في الفرع فلا تعدي حكمه اليه ولا يلزم تعدية حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام والملك من البيع
الى الغصب لانا ما عدينا الحكم من الحلال الى الحرام وانما اثبتنا الملك والحرمة حكما للضمان والولد لا للوطي والغصب
فسقط [illegible] جواب اعتراض يورده الشافعي على هذا الاصل حيث يقول انتم عديتم حرمة المصاهرة من
الوطي الحلال الى الوطي الحرام باعتبار الجزئية والحرام ليس نظير الحلال في استحقاق الكرامة وحرمة المصاهرة كرامة
ونعمة كما مر والى هذا المعنى اشار الشافعي حيث قال النكاح امر حمدت عليه والسفاح امر ذممت عليه فكيف
يتساويان وانتم عديتم حكم البيع الذي هو الملك الى الغصب وليس بنظير له لان البيع مشروع والغصب ليس بمشروع فاجاب
بانا ما عدينا الحكم من الحلال الى الحرام [illegible] الوطي ليس بما يوجب [illegible] الحرمة حلالا
كان او حراما وانما الاصل فيه الولد الذي [illegible] بكونه [illegible] الكرامة

انما مثل معنى الاحلال الوطء فاعتبار فيصير امهاتها وبناتها محرمة عليه كامهاته وبناته ويصير ابناؤه واباؤه
كابنائها محرمة عليهم كاباءها وابناءها قائم مقام الماء في السبب وهو الوطء مقام المسبب وهو الولد فصار السبب عاملا
عمل الاصل فيسقط وصف الحل الا انه اقيم السبب مقام المسبب فيما يكون مبنيا على مثله من الاحتياط كالحرمات ووجب
نفيه عنه عند الاشتباه فيما لا يكون مبنيا على مثله من الاحتياط كالنسب الا نرى انه عدم قطع النسب عن الزاني
بقوله عليه السلام وللعاهر الحجر وكان قد عرفنا من خصوص النص المثل سواء كان حلالا وحراما فلا نقض وكذا قوله في حصول الغصب
انما سبب الملك يسوغ للغير في الذي هو حكم الغصب وذلك الغير في حكم مشروع كالبيع فيسقط وصف العقد فيما يرجع الى الملك
في المغصوب ويبقى الاصل [illegible] الذي هو تابع له فصار حسنا لحسنه وقد [illegible] الكلام فيه فيما
سبق وقوله [illegible] لان التعليل بموافقة النص لغو للاستغناء عنه والمخالفة نقض له وكان باطلا مثل
الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس وشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار وشرط التمليك في طعام الكفارات
والايمان في مصرف الصدقات اعتبارا بالزكوة هذا كله تعدية الى ما فيه نص بتغيير [illegible] الى البعد
الاخير وسوله [illegible] حكم الفرع منصوصا عليه وهذا شرط عند المتاخرين من اصحابنا كالقاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من
النص وقال الشافعي ان كان موجب القياس مخالفا للحكم الذي دل عليه النص في الفرع كان باطلا وان كان موافقا
له سواء [illegible] لم يتعرض له النص ولم يشترط كان صحيحا لانه ان كان موافقا للنص كان مؤكدا لموجبه وان
كان مثبتا لزيادة سكت النص عنها يكون بيانا والكلام وان كان ظاهرا لكنه محتمل لزيادة البيان فيكون التعليل
بيانا ولكنه لا يحتمل خلافه فلا يجوز التعليل على خلافه والمختار [illegible] بعض مشايخنا ان القياس ان لم يفد
زيادة فهو صحيح وان افاد فلا اما الاول فلانه ترادف الادلة على المدلول الواحد جائز عقلا وشرعا لعدد ورود الشرع
والاحاديث متعددة في حكم واحد وقد امتلات كتب السلف بقولهم هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمعقول ولم ينقل
عن احد انكار لذلك فكان ذلك اجماعا منهم على صحته [illegible] ان الحديث [illegible] بقبوله ان كان موافقا للكتاب بقوله عليه السلام
[illegible] مع انه لا فائدة في قبوله الا التاكيد [illegible] فكذا التعليل على موافقة النص [illegible]
فان قلت ان معاذا رضي [illegible] الى الاجتهاد بعد فقدان النص يدل على انه لا يجوز استعماله عند وجود [illegible] ان
حديث معاذ يدل على ان التمسك بالقياس عند فقد النص جائز فاما عند وجود النص فليس فيه دليل لا على جوازه
ولا على بطلانه واما الثاني فلان فيه رفع الاطلاق وهو نسخ [illegible] فان التعليل لاثبات حكم موافق
لحكم النص [illegible] الوارد فيه [illegible] حكم مخالف للحكم الثابت فيه

نصا يكون باطلا لان كل تعليل يؤدي الى تغيير حكم النص وابطاله فهو باطل لانا [illegible] لانا لا نسلم انه ان كان موافقا
لم يكن لغوا بل يكون معاضدا له ومؤكدا كما ذكرنا فلا يستقيم التعليل لايجاب الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس
بالقياس على الخطا والمعقودة لانه تعدية الى ما فيه نص على وجه يوجب ابطاله وهو قوله عليه السلام خمس من الكبائر لا كفارة فيهن
اليمين الفاجرة وقتل نفس بغير حق الحديث ولا لشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل
ولا التمليك في طعام الكفارات بالقياس على الكسوة لانه تعدية الى ما فيه نص بتغيير بالتقييد فان النصوص الواردة
في الكفارات مثل قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فاطعام ستين مسكينا وكفارته اطعام عشرة مساكين مطلقة غير
مقيدة بالايمان والتمليك فيتقيد بالايمان الخروج عن العهدة بما في الرقبة الكافرة واباحة الطعام للمساكين فتقييدها
بالايمان والتمليك بالقياس يكون تغييرا لموجبها بالزيادة وهو غير جائز وكذا لا شرط الايمان في مصرف الصدقات
سوى الزكوة لانه تعدية الى ما فيه نص على وجه يغير موجبه وهو قوله عليه السلام تصدقوا على اهل الاديان كلها واما شرط
الايمان في مصرف الزكوة فبالحديث المشهور الذي يراد مثله على الكتاب وهو قوله عليه السلام لمعاذ خذها من اغنيائهم وردها
في فقرائهم وبما ذكرنا عرف معنى قول المص وهذا كله تعدية الى ما فيه نص بتغيير بتقييد والشرط الرابع ان
يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله كقولهم في طعام الكفارات شرط التمليك كالكسوة لان الاطعام فعل يعبر
المسكين به طاعما لا مالكا فشرطه يكون تغييرا وقولهم شهادة القاذف ترد بنفس القذف وتقبل شهادته اذا تاب
بعد الحد كسائر الكبائر وهذا تغيير حكم النص من التاخير الى التعجيل ومن الابد الى التوقيت فان النص يقتضي
عدم قبول شهادته الى حين الحد من تمام الحد وبعد تحقق الحد يعقبه التابيد فكان باطلا كتغيير في غير المنصوص
بل اولى وكذا الاخير قياس سائر الشعير على الخمس العواشق تعليق التعليل لما فيه من ابطال لفظ الخمس خلاف
نص الربوا في الاشياء الستة اي حكم النص المعلل بعد تعليله على ما كان قبل تعليله لان تغيير حكم النص الوارد
في بعينه باطل سواء كان في الفرع او في الاصل كما ان مثبت القياس مما بد وان تغير حكم النص من الخصوص الى العموم
فلو كان عموم التعميم شرطا يلزم بطلان القياس بالكلية قلنا المراد ان لا يتغير المعنى المفهوم من النص لغة دون
التعميم من الخصوص الى العموم فانه من ضرورات التعليل اذ لا فائدة له الا تعميم الحكم والتحقيق ان التنصيص على حكم
شيء لا ينافي عمومه لكن بيان خلافه [illegible] مثل قول الشافعي رحمه الله في طعام الكفارات انه شرط التمليك فيه
قياسا على الكسوة فانه يغير الحكم [illegible] الاطعام [illegible] فعل يصير المسكين به طاعما لا مالكا كما [illegible]
واشتراط التمليك فيه يكون تغييرا للحكم [illegible] وكذا قول الشافعي [illegible]

سقى العدو بدواء سار من العجز عن الاتيان بالسهو حتى لو سهد قبل لحوق العجز لا يقبل شهادته اعتبارا بسائر
الجرائم المبطلة للشهادة كالزنا وشرب الخمر وغيرهما ويقبل شهادته اذا تاب بعد الحد قياسا على سائر الكبائر اذا
تاب اهلها عنها فانه يقبل قول شهادته ثم ظهر مما ذكرنا ان قوله كسائر الكبائر مقيس عليه في المسلمين لكن سد الله
ما حلا لانه مغير حكم النص في المسلمين اما في مسئلة الرد فيعني العدو وتلك النص هو قوله تع ثم لم ياتوا باربعة شهداء فو
ما خبر رد الشهادة للقاذف الى حين العجز عن اتيان الشهود لان كلمة ثم للتراخي فكان اثبات الرد بنفس القذف
بدون من العجز بالتعليل تغيير موجب النص من التاخير الى التعجيل واما قبول شهادته بعد التوبة فلان النص يقتضي
ان يكون حكم القذف بعد العجز وجوب الجلد ورد الشهادة على التابيد لقوله تع ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ولو قبلت
شهادته بعد التوبة لكان الرد موقتا والوقت عكس الابد بعينه وعكس الحكم لا يكون حكما فيكون هذا التعليل
مغيرا لحكم النص في المنصوص عليه والحاصل ان التعليل على وجه يغير حكم النص الوارد في الاصل في الفرع كما في ظهار
الذمي فلان لا يجوز على وجه يغير حكم النص في غير المنصوص اولى وقوله من التاخير الى التعجيل وفي ما بعده الى التوقيت
من اللف والنشر المرتب ومثل قول الشافعي ان السباع التي لا يوكل لحمها تلحق بالخمس الفواسق حتى لو قتل المحرم شيئا
منها ابتداء لا جزاء عليه شيء لان النبي عم اباح قتل الخمس لانها من جنس الايذاء فكل ما كان من طبعه الايذاء كان
النص بقوله الخمس فلما هذا التعليل باطل لانه يبطل العدد باعتبار معنى الايذاء يخرج المستثنى من ان يكون
محصورا في الخمس فكان تغيير الحكم النص بالتعليل فلا يصح بل ... الاشياء الستة فانه لا يغير بالتعليل لانه عم
ما سماها ستة بل الحق ان هذا الشرط مما يستغنى عنه بقوله بعينه ولا نص فيه واما خصصت العلة من قوله
عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء حالة التساوي على ما هو الاصل فيه ان يكون من
جنس المستثنى منه دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت اختلاف الاحوال الا في الكثير فصار بعد لا تبيعوا الطعام
البالغ مبلغ الكيل فكان تخصيص القليل به لان النص الموافق للتعليل به وكذا جواز الابدال في باب الزكوة ثبت
بالنص لا بالتعليل لان الامر بانجاز ما وعد للفقراء رزقا لهم مما اوجب لنفسه من الاعيان وهو مال مسمى لا يحتمل
جوازا على قول الشافعي الحكم غير ثم حكم النص بالتعليل في مسائل منها ان نص الربوا يعم القليل والكثير وانتم
خصصتم القليل منه بالتعليل بالكيل ومنها ان النص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها وهو قوله عم
في خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة شاة وانتم غيرتم حكم هذا النص بالتعليل بالمالية الداعية جواز بج
[illegible]

بالنص حتى الاصناف الثمانية في قوله تع انما الصدقات للفقراء الآية لا لوجود الاضافة فيهم بلام التمليك وانتم تجوزون الصرف الى
صنف واحد بالتعليل بالحاجة غيرتم هذا الحكم المنصوص عليه ومنها ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله
تع وربك فكبر وبقوله عم تحريمها التكبير وانتم بالتعليل بالثناء ... التعظيم غيرتم هذا الحكم المنصوص
عليه حيث جوزتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير ومنها ان الشرع علق الكفارة بالوقاع كما في حديث الاعرابي
وانتم غيرتم ذلك بالتعليل حيث علقتم الكفارة واوجبتموها بدونه ومنها انه تع اوجب استعمال الماء لتطهير الثوب
عن النجاسة بقوله عم ثم اغسليه بالماء وانتم غيرتم حكم النص بالتعليل بكونه مزيلا قالعا وجوزتم تطهير الثوب النجس
باستعمال سائر المائعات من الخل والخوص فاجاب عن الاول بانا ما غيرنا حكم النص بالتعليل وانما خصصت العلة
بدلالة النص الصالح للتعليل لانه استثنى من النص حالة التساوي واستثناء حالة التساوي على ما
هو الاصل فيه ان يكون من جنس المستثنى منه دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت اختلاف الاحوال وهي المساواة
والمفاضلة والمجازفة الا في الكثير البالغ مبلغ الكيل اما المساواة فلانها انما تتحقق عند وجود المسوي وهو
الكيل اذ الشرع لما جعل الكيل في المطعومات معيارا لمعرفة المساواة سقط اعتبار التساوي في الذات
وعدد الحبات ودار المساواة مع المسوي الشرعي وجودا او عدما حتى لو كانت حبات احد العوضين اكثر عددا
او كان احدهما اثقل وزنا وكان مساويا للاخر كيلا جاز بيان ان المعتبر هو المساواة في الكيل
واما المفاضلة فهي زيادة على احد المتساويين فلا تتحقق الا بعد وجود المسوي وكذلك المجازفة لانها عدم
لا صلها ان يكون لاحدهما فضل على الاخر والفضل لا يتحقق الا في المعيار فصار تقدير الحديث على هذا لا
تبيعوا الطعام البالغ مبلغ الكيل الا بالطعام بمساو له فلا يكون صدر الكلام متناولا للقليل بل تعارض
النص موافق للتعليل فظهر ان المراد بقوله يدل له النص المعنى اللغوي له المعنى الاصطلاحي المصطلح الذي هو قسيم الظاهر
اجاب عن الثاني بان الامر بجواز الابدال في باب الزكوة ثبت بالتعليل بل ثبت بالنص لان الله تع وعد الرزق لعباده بقوله
على الله رزقها وسوال الحلول البعض ومعلوم ان حاجات الفقراء مختلفة ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه
ومن الشاة والابل والبقر ثم امرهم بانجاز مواعيد الفقراء من ذلك المال المسمى بقوله خذها من اغنيائهم وردها
في فقرائهم فكان الامر بانجاز المواعيد المختلفة مع انها لا تحصل من نفس ذلك المسمى متضمن الاذن بالاستبدال
ضرورة بمنزلة السلطان يجيز اولياءه بجوائز مختلفة ثم يامر واحدا من وكلائه بايفاء ذلك كله من مال معين
[illegible]

من هذا القبيل وعليه قول محمد كان اذ ما له بالسبع ضرورة فكذا هنا والثابت بعرف النص كالثابت بالنص فصار
التغيير بالنص في معنى التعليل لا بالتعليل ان اصح التغيير بالنص والتعليل واخرى لا لان التغيير حصل بتعليل
وقوله لا يحتمل التغيير جبرا لان بل موصوفه لما روا اما الحر قوله بغير الاذن   مع اصله والمواعيد بغير الاذن
فالاستبدال بمنزلة السلطان بجزاء وابتاءه حوائجهم المختلفة لم يامر واحدا بانفاقه وذلك كله من باب حمل الحتم بما يتضمن
الاذن في الاستبدال فصار التغيير بالنص المصاحب للتعليل لا به لان حوائج العباد مختلفة لاحتياج البعض الى الطعام
والبعض الى اللباس والبعض الى المسكن وغير ذلك ولقائل ان يقول لا يلزم ان جميع مواعيد الفقراء على الاغنياء
بل بعضها فيحصل بكسبهم فلا يكون لهم سبعا وذلك لكن انما يصح هذا ان لو كان المامور به جنسا واحدا اما اذا كان
في مال السلطان وليس الامر كذلك لان الله تعالى امر الاغنياء بالدفع الى الفقير من اجناس اموالهم المختلفة كالنقد
والعروض مثلا فيحصل الانجاز بدون الاستبدال ولكن لي ان اجيب عن الاول بان الله تعالى لما وعد من جميع حوائجهم
ثم احاله على الاغنياء فان الزكوة ولم يحله على غيرهم فصار كانه قال لهم ادفعوا جميع حوائجهم من مال الله
الذي وجب عليكم الزكوة قوله فيحصل بعض حوائجهم بالكسب قلنا فلا يتاتى ذلك لبعضهم لزمانتهم وابتلائهم
بانواع الامراض المانعة من الكسب او لعدم هدايتهم طرق التكسب ايضا وانهم لا يقدرون انه لم يحصل الانجاز بدون
مواعيدهم على مال الزكوة بلا وجه فهم كسر الغنائم وصرف الكفارات وصدقات الفطر والعشور فصار كانه
قيل للاغنياء ادفعوا بعض حوائجهم من مال الزكوة فلا يلزم منه جواز الاستبدال الا بما يقول بعض امور
تثبت بالعوارض فربما لا يقع حرب سنين فلا يحصل غنيمة وربما لا يكون في بلاد ارض عشرية وربما لا يقع اسباب
الكفارات ولو وقعت لا يكفي احد الكفارات جبرا فمن وجبت عليه بل يخص بما يعني به وكذا صدقة فلا يحصل بها
انجاز المواعيد على سبيل التعيين فاما الزكوة فانها اصل اذ لا يخلو بلاد من بلاد المسلمين من اغنياء وجبت عليهم الزكوة
وهو ماخوذ من ارباب الاموال جبرا فيصلح محلا لانجاز المواعيد التي من حقها ان تنجز لا محالة ولهذا الجواب خروج
الجواب عن الاعتراض الثاني لانه لا يوجد المركوز في الاموال الباطنة جبرا على ان يقول لا يحتمل مع اصله فالمواعيد
مبنى على هذا القول ايضا فثبت الاذن بالاستبدال بالثبوت دليله   واما التعليل لحكم شرعي وهو صلاح
المحل للصرف الى الفقير بدوام يده عليه بعد الوقوع لله تعالى ابتداء الى جواز الاستبدال وهو غير جواز الاستبدال
حتى ثبت بالنص في ان لو التعليل اعتبار بان التعليل لحكم شرعي وهو صلاح المحل المنصوص عليه وهو الشاة للصرف
الى الفقير بعد حكم النص كون الشاة صالحة للتسليم الى الله على سنة ان يصير حقا للفقير في حالة البقاء بعدما

وقع لله تعالى ابتداء فان قلت حكم النص ما ثبت بالنص وهو الصلاحية للشاة كان ثابتا قبله فلا يثبت به فلا يكون ما قلنا
لا ابطال تلك الصلاحية التي هي لها قبل الا اثبات صلاحية جديدة ثبتت بالنص وذلك لان المال لما اخرج الى الله تعالى على
وجه الزكوة يمكن فيه نوع خبث عند ابتغاء البعض الى هو بمنزلة تعالى الى الله تعالى انما هي اوساخ الناس عن علمه
ويأخذ الصدقات من يقرض الله قرضا حسنا وقال عليه الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير فيصير
لذنبه مطهرا قال تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ولهذا حرمت على بني هاشم قال يا بني هاشم ان الله تعالى
حرم عليكم غسالة الناس فثبت انه صار خبيثا فالله تعالى لما امر بالصرف الى الفقير بعد ما حدث فيه صلاحية جديدة
ضرورة حاجة الفقراء كما في الميتة جعلها صالحة للتناول عند الضرورة بعد ما فسد صلاحيتها بالموت والدم المختلط
للغني لعدم الحاجة وهذه الصلاحية انما ثبتت بالشرع اذ لم يكن هذه الصلاحية قبل هو عيننا بل الحكم في … الوقف
قلت انها كانت تنزل نار من السماء فتحرق المتقبل منها فعرف ان حكم النص شان … حرف الشاة وما لها
صلاحيتها للصرف الى الفقير ولكن نعلل الكلام منهما فنقول لا اشكال ان هذه الصلاحية بعد كون المحل مالا متقوما لان
حاجة الفقير انما تندفع بالمتقوم لا بغير المتقوم والاسم كاسم شاة بعينها لكن الصلاحية في سائر الاموال المتقومة
لا تشركها في علة الحكم موجبا لحكم النص في المنصوص عليه على حاله هذا غاية تقرير هذا الموضع لكن بقي ههنا اشكال
وهو ان جواز الاستبدال ان ثبت بالنص يكون التعليل لغوا على راي المصنف لا يجوز التعليل اذا علم حكم الفرع
بالنص وان لم يثبت به يثبت التغيير بالتعليل ولا مخلص عنه الا بالتزام ما اختاره من المذهب وهو ان ورود
النص في الفرع لا يمنع التعليل اذا كان موافقا له والاول ليس ببعيد من الرأي ان التعليل ليس للتعدية بل لبيان
ان النص ليس يجري على ظاهره في ظاهر الحكم   وهو نظير ما قلنا ان الواجب تعظيم الله تعالى بكل عضو من البدن
والتكبير آلة صالحة لحصول التعظيم باللسان يعني ان هذا الجواب نظير جوابنا في مسئلة التكبير اما الامام ان حكم النص وجوب
التكبير بعينه عند الشروع في الصلوة بل الواجب تعظيم الله بكل عضو من البدن وهذا في الصلوة تعظيم الله بجميع الاعضاء
الظاهرة فيستعمل بكل عضو ما يليق به من التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر والسجود للجبهة واللسان من
جملة الاعضاء الظاهرة من كل وجه فكان المستحق استعماله فيما يحصل به التعظيم مما سوى ثنائه على الله تعالى فصار الشرع
التكبير لانه يصلح آلة لحصول التعظيم باللسان يعني لا انه هو المستحق بعينه فصح التعليل بعد ان من الصلاحية الى سائر
الاثنية واقامته مقامه كما في مسح الجورب … والمستنبط منه اي حجر معقول لذاته بل يكون آلة
للتطهير فيقوم مقامه المدر حيث يعمل عمله ولا يلزم علينا الاذان حيث لا يتادى بلفظة الحق ولا بالثناء. الخ

لان الركن فيه ليس عمل اللسان بالنية على الله تعالى فانه لو تكلم به واخفاه لم يجز وان كان الثناء حاصلا بل الواجب اعلام
الناس بحضور الصلوة وذلك انما يحصل بكلمات مخصوصة عرف اعلاما فلو تغيرت لم تبق اعلاما فلا يحصل المقصود على
انه روي عن ابي حنيفة انه يجوز ذكره اصـ   والافطار وهو التعدي والوقاع آلة صالحة للفطر جواب عن الاشكال الخامس
اي لان الكفارة متعلقة بالوقاع بل بالافطار لانه جناية على الصوم ولهذا اضيفت اليه فقيل كفارة الفطر والوقاع
صالح للفطر والاكل والشرب ايضا كذلك اي كونهما آلة للفطر فيجب الكفارة بهما كما تجب بالوقاع   والواجب ازالة
النجاسة والماء آلة صالحة للازالة وهو التعليل يبقى الصلاحية على ما كان قبله جواب عن الاعتراض السادس وتقريره
انا لا نسلم ان الواجب استعمال الماء بعينه بل الواجب ازالة النجاسة عن الثوب ليتمكن مستعملا لها في اداء الصلوة
والماء آلة صالحة للازالة فان من القى الثوب النجس او قطع موضع النجاسة او احرقه سقط عنه استعمال الماء
ولو كان استعماله واجبا بعينه لم يسقط بدون العذر كما في ازالة الحدث ثم كونه آلة صالحة حكم شرعي لان
الازالة لا تحصل الا بالحكم بعدم نجاسته حالة الاستعمال واصله طهارة بالنجاسة اذ لو حكم بنجاسته بالملاقاة
لم تحصل الازالة اصلا ولبقي الثوب نجسا ابدا كما لو ازالها بالبول فالحكم في تلك الحالة بعدم تنجسه حكم شرعي
ثم عدينا هذا الحكم الى سائر ما يصلح آلة كالخل وكل ما ينعصر بالعصر فعدينا حكم النص كما كان وهو كون
الماء آلة صالحة للتطهير كما كان بجملته من غير تغيير   ولا يلزم الحدث لانه ثبت شرعا غير معقول
عند استعمال الماء بوجود ما لا يباين خبثه فلم يكن لعدي ثبوته عند استعمال ما يعتبر بخبثه وزوال طاليته
فلم يتعد المائع بحد الماء محله والخبث لانه يعمل محله ولا يلزم صحة الوضوء بدون النية لان ما لا يعقل صفة
المحل فان الماء مطهر بالطبع او بالنص فيكون مطهرا في الحالين والمحلين ووجه وروده انه لما جاز في ازالة
النجاسة الحقيقية الحاصلة غير الماء لتعليل الازالة فليجز في النجاسة الحكمية الا ان يهدم العلة ايضا وهذا الكونم
ذلك ليكون ذلك مناقضة مسلم اجاب عنه بانه لا يلزم علينا ذلك لان الحدث امر شرعي ثبت في محل الغسل
غير معقول المعنى لطهارة المحل حقيقة وشرعا اما حقيقة فظاهر واما شرعا فلانه لو صلى مع الانا الانسان
عند استعمال الماء الذي يوجد منه ما ضرورة التطهير له الوضوء مطهر لقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم والتطهير لا يحصل
الا في محل نجس ولا يتبين نجسه وزوال طاليته عادة فلم يكن ذلك لعدي ثبوته عند استعمال سائر المائعات
لا اشتراط النقد شرطه ولا دلالته لان سائر المائعات ليس مطهرا كالماء لان الماء يوجد منه لا يلزم من
خبثه وزوال طاليته عند الاستعمال صدق ذلك ما سائر المائعات بالفوائد لا يوجد فيه ما في الغالب فيلحق الحكم

عند استعمالها لا للزوم خبثه وزوال طاليته فلا يلزم ثبوت الحدث عند استعمال الماء صح منع ثبوته عند الاستعمال ما فيه صح
لا تعدى لانا لا نسلم انه يلحقه عند استعمال سائر المائعات صح لانه قد يرضى بذلك لانا نقول لو الحق سائر المائعات
بالماء لوجب عليه استعمال النية عند فقد الماء ولم يجز المصير الى التيمم ولزمه الاستعمال وهي اولا وقعه من الحرج
بالاجماع والاعتراض عليه انه اذا لم يثبت الحدث الا عند استعمال الماء فينبغي ان يجوز الصلوة بدون استعمال الماء
وذلك خلاف الاجماع واجاب عنه صاحب الكشف بانا لا ننكر وجوب الماء نعم مراد اداء الصلوة في المحل فانه ثابت اجماعا
ولكنا نقول انه لا يصير النجس منه الا باستعمال المائع ولذا لم يشترط ازالته بالماء فثبتت غير معقول لم قال او يقول
هو ثابت في حق المنع عن اداء الصلوة بالاجماع ولكنه غير ثابت في حق استعمال المائع واذا لم يثبت في حقه بقي
غير طهور لعدم الطهورية على الازالة فكان استعماله وعدم استعماله سواء وفي بعض الحواشي ضعف بعد التامل
والجواب عنه ان مرادهم بقولهم ثبت الحدث شرعا غير معقول عند استعمال الماء اي عند الامر باستعماله ولا شك انه
عند القصد الى الصلوة كان مخاطبا باستعمال الماء فيثبت الحدث فلا يوهل لاداء الصلوة ومنه يظهر ايضا
لانه لما امر باستعمال الماء ثبت الحدث في المحل فيعني انه يدور بسائر المائعات كالخبث ولا يلزم نقض على هذا الجواب
اي الوضوء لما كان تطهيرا حكميا غير معقول المعنى فيبقى ان يشترط النية لتحقق التعبد كما في التيمم اجاب بان ما لا يعقل
صفة المحل وهو انتقض بالنجاسة عند الامر باستعمال الماء فاما الماء في كونه مزيلا لا الا استعماله في المحل معقول لانه
مطهر بطبعه لانه خلق لذلك او مطهر على الاطلاق بالنص لانه تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والنية من شرائط
العبادة وكان الماء مطهرا بطبعه او بالنص يكون مطهرا في الحالين اي حال اقتران النية وعدمه والمحلين اي محل الحدث
والخبث لانه لما كان التطهير ذاتيا له لا يكون له اختصاص بمحل دون محل ولا بحالة دون حالة اولان النص
سماه طهورا مطلقا فلو قلنا انه طهور في حال دون حال لكان ذلك تقييدا للاطلاق وهو نسخ بحال والتيمم فان
استعماله تلويث وتغبير والشرع انما كساه صفة الطهورية عند ارادة الصلوة فاذا وجدت حدثت له
صفة الطهورية فالحق بالماء فعند ذلك لا يحتاج الى النية فصار كالماء ولو قيل انه مطهر بطبعه
للخبث فمسلم اما كونه مطهرا للحدث بطبعه فممنوع   وبهذا تبين ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء
لام العاقبة اي يصير لهم بالعاقبة اولا او وجب الصرف اليهم بعدما صار صدقة وذلك بعد الاداء اي انه تعالى صاروا
على هذا التحقيق مصارف بعدما صار صدقة وذلك بعد الاداء لانه باعتبار الحاجة وصنوف الاسماء اسباب الحاجة
ثم جملتهم للركوع بقوله الكعبة للصلوة كلها قبلة وكل جزء منها قبلة متصل بقوله بعد الوقوع به تعالى بالابتداء

البدو وجواز عن الاعراض التالد ويعرفين انه لما سبب لم الوكوب هو انه يوجد على الخلوص واما ثبت الملك فيها للفقير
في حالة البقاء كان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا
وحزنا اي يصير لهم بعاقبة فلا تكون اللام له للتمليك فيسقط الاعتراض المبني عليه اولا انه اوجب الصرف اليهم بعد
ما سمى لهم اللام للتمليك الا ان الله تعالى اثبت الملك لهم بعد ما صار صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء والا كما بعد
الاداء الى الله تعالى اي صيرورته الى الله بعد الاداء الى الله تعالى بعض الفقير بيانه عنه تعالى فلا يكون ملكا
للفقير قبل القبض حتى تحمل الصرف الى الجميع بل يصير ملكا لهم بعد القبض فيكون الاية على هذا التحقيق لبيان انهم
مصارف للزكوة باعتبار الحاجة لانهم يستحقون لها ويدل عليه السياق ومنهم من يلمزك في الصدقات لانه سبيل الا انه
للوجوب على تميزهم فعلم انهم مصارف باعتبار الحاجة وشمل الاسماء المذكورة في النص اسباب الحاجة وهي الفقر والمسكنة
وغيرهما وهم بجملتهم للزكوة بمنزلة القبلة للصلوة وصار كل صنف منهم بمنزلة الجزء من الكعبة في حق الصلوة فيجوز
المعنى الواحد على جمعهم وهو الاستحقاق   واما ركنه فما جعل علما على حكم النص اعلم ان ركن الشيء جانبه الاقوى
لغة قال لو ان لي بكم قوة او اوي الى ركن شديد وفي الاصطلاح ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء من التقوم اذ قوام الشيء
بركنه لا من القيام والا يلزم ان يكون الفاعل ركنا للفعل والجسم للعرض والموصوف للصفة وهذا باطل بالاتفاق
ولما لم يكن القياس بدون المعنى الذي هو مناط الحكم كان ذلك ركنا له وانما سماه علما لان العلم ما يعلم به الشيء
ولا يكون بانيا به والحكم في المنصوص عليه ثابت بالنص دون العلة عند المشايخ كما سنواصل ان شاء الله مشايخ العراق والقاضي
ابي زيد والسرخسي وان كان الصحيح ما ذهب اليه جمهور الاصوليين منهم الشيخ ابو منصور ان الحكم في الاصل والفرع
مضاف الى العلة اذ المراد من العلة الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع
من شرع الحكم لا المعنى الامارة المجردة والائمة من فرق بين العلة والعلامة وهو الذي اجاب والائمة يشترطون
فيها المناسبة وذكر ما ينادي بانه ليس المراد منها الامارة المجردة ولما ذكرنا في باب اسباب الشرائع والله اعلم بالاسرار
صاحب المنار حيث قال ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر في ثبوت الحكم في الاصل من وجد مثله في الفرع
يثبت مثل ذلك الحكم فيه   مما اشتمل عليه النص يعني شرطه ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص
من الاوصاف التي اشتمل عليها النص الوارد في الاصل اما بصيغته او بغير صيغته كما يجيء امثلتها عن قريب
ان شاء الله   وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه اي في الفرع وحكمه راجع الى الاصل المقدر يدل له الكلام
عليه اولى النص يعني المنصوص عليه وفي بوجوده راجع الى الموصول والباء للسببية يعني وجعل الفرع

للاصل

للاصل في حكمه بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وهذا القيد للاحتراز عن العلة القاصرة والقائلين بجوازها كما لا تقوم الا بها
بدون العلة فكذا لا يقوم بدون الاصل وحكمه والفرع فاركان القياس اربعة كما صرح به بعض الاصوليين الاصل وحكمه
والفرع والعلة واما حكم الفرع فثمرة القياس فيكون خارجا عنه فالعلة ركن القياس لان ركن القياس هو العلة ومعلوله
ركن القياس ما جعل علما غير صحيح والجواب عنه بانا سلمنا ان ركن القياس اربعة لكن الموصوف انما اعتبر العلة في
ركنية القياس لانها آخر الاوصاف اذ لا تتصور وجودها الا بعد وجود الاصل وحكمه والفرع والحكم يضاف الى
الوصف الاخير كالقدح المسكر او لانها هي المؤثر في الحكم دون ما سواها او لان الابحاث الآتية مبنية عليها
فجعل كانها هو الركن ادعاء لكان ذلك غير بعيد عن الصواب   وجاز ان يكون وصفا لازما له او عارضا فانه
المعنى الذي جعل علما على حكم النص يجوز ان يكون وصفا لازما للاصل غير منفك عنه كالثمنية جعلت علة للزكوة في المضروب عندنا
حتى اوجبنا الزكوة في الحلي لوجود تلك العلة فيه فان الوصف والفضة خلقا ثمنين للاشياء لا ينفك عنهما هذا الوصف اصلا
وجعلها الشافعي علة للربوا في النقدين او امرا عارضا منفكا عنه مثل معنا الربوا بالكيل فانه وصف عارض
للحنطة والشعير لانه يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن والاوقات ويجوز ان يكون اسما او وصفا
فردا او عددا اي يجوز ان يكون صفة واحدة ويجوز ان يكون عددا اي مركبا من اوصاف ويكون كل واحد منها جزء العلة
لان لا منع لم يقوم الدليل على علية الكل لا امتناع عنه من تاثير او مناسبة او اخالة او غيرها وقال بعض الاصوليين
ان التعليل بالوصف المركب باطل محتجين بان العلة صفة زائدة عليه لانا نعقل المجموع مع الذهول عن كونه علة وح
ان قامت تلك الصفة بكل جزء منها لزم كون كل جزء علة وانقسام العرض الواحد في محال كثيرة وان قام بكل جزء جزء
منها انقسمت العلة فيكون لها نصف وثلث وربع وبطلانه لا يخفى والجواب عنه ان معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع
قضى بالحكم عند رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليس تلك صفة لها فضلا من كونها صفة زائدة ولو سلم
انها صفة لها لكنها ليست صفة وجودية فلا يستقيم عليه التقسيم المذكور ومثالهما تعليلنا ربوا الفضل
بالقدر والجنس وربوا النسيئة باحدهما   وقد يكون في النص كقوله عليه السلام انها من الطوافين
وفي غيره فان رخصة السلم معلول باعدام العاقد وفسخ بيع الآبق بالعجز عن التسليم يعني يجوز ان يكون ذلك المعنى
مذكورا في النص كالتعليل بالطواف في قوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات
عليكم وغير مذكور لا لفظا ولكن المعنى ثابت بصريح النص وصيغته ولكنه يلزم ان يكون من ضروراته فان رخصة السلم
في قوله عليه السلام ورخص في السلم معلول باعدام العاقد اي بفقره وافلاسه وليس ذلك مذكورا في النص الا

الاعدام معين في الحادثة لان السلم لكنه من ضرورته لان العقد يقتضي عاقدا والاعدام يقتضيه فيكون محله الثابت بالنص
وكذا مسئلة بيع الآبق معللا بعجز البائع عن تسليم المبيع ولا ذكر له في النص لكنه يقتضيه البائع وهو ثابت في النص
ضرورة ان البيع لا يتصور بدون البائع او في ملك المشتمل بالسلم بيننا بطلان السلم لا يعلل عدما للمعدوم لا ما مر قبل
لا منافيه في المحال فيكون ممثلا به على مذهب الشافعي فانه يعلله بعدم حكم في السلم الحال   والا يكون حكما
كحديث الخثعمية اي يجوز ان يكون ما جعل علة على حكم النص حكما شرعيا خلافا لقوم كقوله عم للخثعمية
ارايت لو كان على ابيك دين فقضيتيه اما كان يجزيه فقال نعم قال عم فدين الله احق علل بجواز الاداء
بالنايب بكونه دينا وهو حكم شرعي لانه عبارة عن اشتغال الذمة ولا يكون مانعا وهو حكم شرعي فالنبي عم جعل
حكما شرعيا علة لحكم شرعي وهو القبول   واشترطوا له الا يكون الوصف علة ما لم يتبين الطرد بمجرد الاطراد
من غير معنى يعقل لان علل الشرع امارات وزاد بعضهم العدم عند العدم لان الوجود عند الوجود قد يكون
اتفاقا وزاد بعضهم قيام النص في الحالين ولا حكم له ليعلم ان الحكم يتعلق لا بصورة النص كآية الوضوء فان
الحكم دار مع الحدث وجودا او عدما ولا حكم للقيام في الحالين وقال الجمهور لا يصير حجة الا بمعنى يعقل وهو صلاح
الوصف ملائمة العلل المنقولة عن السلف ثم عدالته بكونه مؤثرا في الحكم المعلل لان حال الحسن المأمور بالاثر
قوله عدالة الشاهد يعرف بصحته بظهور اثر دينه في منعه عن تعاطي محظور دينه فلم يصح العمل قبل الملائمة
لانه امر شرعي لا يجوز بعدها لكن لا يجب الا بعد العدالة كما في الشاهد فعند بعض اهل النظر عدالته بكونه مخيلا
والعرض على الاصول احتياطا وقال بعضهم عدالته بعد العرض وسلامته عن النقض وبيانه في قوله عليه السلام
للمستحاضة توضئي لوقت كل صلوة فالحديث شاهد في احكام ثلثة باوصاف مؤثرة فوجوب الطهارة بعلة انه دم
وهو اسم علم للخارج النجس والنبي عم نبه انه اي الطهارة ووجوب الصلوة بعلة انها دم عرق وهو اشار
الى انه عارض لا يكون عادة راتبة فالتكليف بالصلوة لا يؤدي الى الحرج والاكتفاء بوقت الصلوة بعلة الانفجار
وهو السيلان الدائم فلو وجبت لكل حدث لا تجد فراغا عنها وقال عم الهرة ليست بنجسة انها من الطوافين فسقط
نجاسة الهرة بعلة الطوف المؤثر في اسقاط النجاسة بالعلة باوصاف مؤثرة ثم تنبيه على ان الوصف المعتبر
ما كان مؤثرا والاولى لحجة عقلناه او لم نعقل ولان التعليل بكل وصف يسقط معنى الابتلاء فلا بد من التمييز
بين العلة والشرط ومجرد الاطراد لا يميز اعلم انه لا خلاف ان جميع الاوصاف لا يصلح علة اذ لا يوجد الا في المنصوص
عليه فيؤدي الى سد باب القياس ولا يجوز ان يكون كل واحد منها علة ولا التعليل ان يجعل اي وصف شاء

من الاوصاف

من الاوصاف علة بلا دليل لانه من رفع الاسئلة ولا علة وايضا ان العلة تثبت بالنص صريحا او ايماء وبالاجماع كما ذكرنا
امثلتها واما في دلالة كون الوصف علة بغير النص والاجماع فقد اختلفوا فيه على قولين فقال اهل الطرد الدليل على علية
الوصف مجرد الاطراد اي وجود الحكم عند وجود الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع من غير معنى يعقل من
ملائمة وتاثير حتى لو نقض على ذلك الوصف بتخصيص ذلك الحكم لم يترجح في مسالك الظن مثاله ما قالوا الخل مايع لا يبنى
القنطرة على جنسه فلا تزال النجاسة به كالدهن لانه علة مطردة لا نقض عليها قالوا ان علل الشرع امارات في الاحكام
غير موجبة بعينها لان العلل العقلية لا حاجة بنا الى معنى معقول فيها وجود ذلك الشيء اليه كالمنارة للمسجد والميل
للطريق فلا علل الشرع امارات بمعنى انها غير موجبة بذواتها بل بجعل الشارع اياها موجبة للحكم لا بعد الاجماع
على الفرق بين العلة الشرعية والعقلية في حقيقته وزاد بعضهم على ما ذكر العدم عند العدم يسمى هؤلاء
الطرد مع العكس وهو المسمى بالدوران دليل صحة العلة دون مجرد الاطراد لان الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقا فلا يدل
بمجرده على العلية بل الدوران يغلب على الظن علية المدار للدائر والظن كاف في الاحكام وزاد بعضهم على الدوران قيام
النص في الحالين اي حال وجود الوصف وعدمه ولا حكم للنص ليعلم ان الحكم يتعلق بالوصف لا بصورة النص كآية
الوضوء فان وجوب الوضوء فيها رتب على القيام الى الصلوة ولما تعلق بالحدث دار الحكم معه وجودا وعدما حتى لم يجب
الوضوء عند القيام بدون الحدث ووجب عند الحدث بدون القيام والمنصوص عليه هو الوجوب عند القيام الى
الصلوة فالنص قائم في الحالين ولا حكم له قال وقال جمهور الفقهاء من السلف والخلف لا يصير الوصف حجة الا بمعنى يعقل
لكونه صلاحا ومناسبته للحكم المنوط به بواسطة ملائمته العلل المنقولة عن رسول الله عم وعن السلف بان لا
يكون ذلك الوصف نابيا عنه كجعل المحظور والا لجوز سببا لحكم الكفارة علة للعقوبة والعمل مناط المثوبة فانهم
كانوا يعللون باوصاف ملائمة للاحكام غير نابية عنها وانما شرط الملائمة لان الاوصاف شاهد والوصف المستنبط
شهادته والشهادة مختصة بلفظ وهو اشهد فمتى اتى به قبلت الشهادة والا فلا فكذا القايس اذا اتى بوصف
منقول عن السلف قبل القول واذا اتى بغير سطره كان في معناه قبل العمل به والا فلا ثم عدالته بظهور اثره
في جنس الحكم المعلل بالنص والاجماع لان حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذي لا حس ولا عيان به حجة وانا
نحن نطرق معرفة الاستدلال بالاثر الذي ظهر في موضع من المواضع الا نرى انا نتوصل الى معرفة الصانع
بآثار صنعه والى معرفة عدالة الشاهد وصدقه بظهور اثر دينه في منعه عن تعاطي محظور دينه فيستدل بذلك
على كونه مجانبا عن الكذب في شهادته لكن لم يجز العمل به قبل الملائمة لان كون الوصف مناطا امر شرعي فلا بد

ان يكون مؤثرا في نقل من الدين عن احكام الشرع سابهم ويجوز بعدها لكن لا يجب العمل الا بعد العدالة
كما في الشاهد المستور الحال يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته حتى لو قضى القاضي بشهادته
نفذ وبعد ظهور عدالته يجب العمل بشهادته فكذلك الوصف يجوز العمل به اذا كان ملائما لكن لا يجب الا
بعد العدالة لان الوصف مع كونه ملائما يجوز ان لا يكون علة لانه لا يكون علة الا بانه بل بجعل الشارع
اياه علة بمنزلة الرد مع الملائمة فلا بد من العدالة وقال بعض اصحاب الشافعي ان علم ان الشارع جعله لا اي النفوس
في اشتراط الملائمة والعدالة اي تفسير الملائمة لكنهم اختلفوا في تفسير العدالة فقال بعضهم عدالته
بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال الصحة والقبول لان الاثر الذي شرطتم لا يحس ليعلم بالحس ولكنه
مما يعقل فكان طريق الوقوف عليه تحكيم القلب لانه المعتبر عند انقطاع الادلة الحسية كما لو اشتبهت القبلة
ولم يبق عليها دليل محسوس تحرى القلب ما يقع في القلب انه جهة الكعبة ثم بعد الاخالة يعرض الوصف على
الاصول بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة وعند بعضهم
العمل به قبل العرض لانه صار معدلا بكونه مخيلا وقال بعضهم الاخالة ليس بشيء بل عدالته بالعرض على
الاصول بان يقابل بقوانين الشرع فان طابقها وسلم من النقض والمعارض صار معدلا كما ان
الشاهد يعرض على المزكين فان لم يجرحوه تحت العمل بشهادته والا فلا واذا ذكر اصلان او لا
نهاية للاصل واصحابنا ان يورده مثل اخو لا يعتبر كما في الشاهد يعمل بقول سواه لا يقع العمل به قبل
العرض ومثاله ما قال الشافعي في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل في ضربه والعدد او وجه الركنية
على النص فان قيل لما قلتم ان المسح ليس من الوصف ما قيس بحجة فالانه وقد ذكره فقوله عليه السلام
لفاطمة بنت حبيش حين سألته عن دم الاستحاضة انها دم عرق انفجر توضئي لوقت كل صلاة
وصلي فهذا اشارة منه عليه السلام الى احكام بلغته وتعليل الاوصاف مؤثرة الاول وجوب الطهارة والثاني
وجوب الصلاة والثالث الكيفية لوقت الصلاة وجوب الطهارة واصل ادا وجوب الطهارة بعد انها دم
عرق وقوله انفجر اذا الدم اسم علم اي غير مشتق فلا يقع التعليل وهو تعليل بوصف مؤثر لان الانفجار الدم
مؤثر في اثبات النجاسة والنجاسة مؤثرة في ايجاب الطهارة فان الانسان ويطهروا لما وجوب
الصلاة فلان دم الحيض لما اوجب سقوط الصلاة لانه عادة راتبة في بنات ادم خلقه الله
في ارحامهن حيث لا يمكنهن الاحتراز عنه فلو اوجب الصلاة عليهن لادى الى الحرج وما جعل الله

عليكم في الدين من حرج فاما دم الاستحاضة فلانه دم عرق يوجد بعارض علة فليس مانعا الصلاة معها لا يؤدي الى
الحرج فلم يصر عذرا واما الكيفية لوقت الصلاة فانه قال انها دم عرق انفجر اشارة منه الى وصف مؤثر
لان الانفجار عبارة عن السيلان الدائم فمع ذلك لو وجب عليها الطهارة لكل حدث تبقى مشغولة بالطهارة ابدا
لا تجد فراغا فلا يمكنها التفصي عن عهدة الواجب وللتجوز فانه في اسقاط النجاسة الاثر الذي النجس سه
سقط ادائم خدا المصلي ما يتصل به وقال عليه السلام في الهرة ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم فقد علل لسقوط النجاسة بوصف
مؤثر وهو الطوف ولهذا كانت من الطوافين عليكم لا يمكن الاحتراز عن سورها الا بحرج عظيم والحرج منفي بالنص
فسقط اعتبار النجاسة ضرورة دفع الحرج وهذا وصف مؤثر لدلالة النص ما لكل في الاسلام لمن اضطر في مخمصة غير متجانف
لاثم فان الله غفور رحيم الاثر ان من اضطر في مخمصة الى اكل الميتة او الدم فانه سقط اعتبار النجاسة حتى لا يجب
عليه غسل الفم ولا غسل اليد فكان الضرورة تسقط النجاسة عنه على مثل انواعه مطلق صفة جامع بين الاصل والفرع
بل باوصاف مؤثرة كما ثبتناه مع ان قوله عام يجب ان يثبت انه سواء عقلت المعنى فيه او لم نعقل لانه ما نطق عن
الهوى ان هو الا وحي يوحى اشارة الى ان الوصف انما يصير حجة بالاثر وما لو وجد منا من العلل
المستنبطة بالرأي فيحتمل السهو والغلط فالاول ان يكون مؤثرا حتى يترجح جانب الصواب ويظهر العلة بالاثر
درجة الاجتهاد اللهم اجعلنا متمسكين بعروتهم متبعين لسنتهم ولان التعليل يكون صوابا بان وصف شاهد من
الاوصاف والاوصاف ما يقع على الاجتهاد الشارع كان قادرا على التنصيص بكل حكم لكونه من حكم الحكماء
لكونه فوض بعض الاحكام الى استنباط المجتهدين يعني فوائدهم لينالوا بالاجتهاد الثواب من الله يوم التناد
فلو صار التعليل بكل وصف كان المجتهد وغيره سواء فيسقط معنى الابتلاء فلا بد من دليل اخر يدل على كونه
الوصف شرطا ليس كونه علة ومجرد الاطراد لا يجوز لانه قد يكون اتفاقيا وكذا العدم عند العدم لان
الشرط لا يعارضه فيه واما فيما النص ولا حكم له فاما لما مر ان من شرط صحة التعليل ان لا يكون مبطلا للنص فاما
ان يكون الابطال من شرط صحته ولا نم ان الحدث في باب الوضوء ثابت بالتعليل بل بقوله عليه السلام اذا قمتم اي من مضاجعكم
وهو كناية عن النوم او بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط فبالبدل الا البدل يجب الاصل جواز في حال العجز الا انا سلمنا
ان الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقا فالحكم في عدم عند عدمه علم ان الوجود عند ما كان اتفاقا فكان دليلا
على كونه علة اجاب ان العدم عند العدم لا يدل على العلية اتفاقا لان الشرط يزاحم الوصف في عدم الحكم عند عدمه
فان الحول شرطا وقد دار وجوب الزكوة معه وجودا وعدما والعاقلان نقول لم ان يقولوا انا ندعي

والتحقيق ان محل الاشكال
افادة طن علية المدار للدائر لا انه لا يمكن شيئا دليلا اخر يدل على عدم العلية فلا يرد ما ذكر
لانا في ظن العلة وجواز التخلف بمعنى ان من الصور يكون انتفاء المعلول على اعتبار الدوران في الاحكام العقلية
والحسية لا في الحكم وشبه بعلة لان هذا يصح ان يكون عدمه شرطا للعلة لا انا نقول نحن لا ندعي ان ذلك العلية
منحصر في الدوران بل نقول انه قد يصح دليلا على العلية فيسقط ما ذكر واما شرط عدم النص في الحال فلا
حكم لو سقط لما مر ان من شرط صحة التعليل ان لا يكون ذلك التعليل مبطلا لحكم النص فلا بد ان يكون ابطال النص
من شرط صحته والا لفعاد الامر على موضوعه بالنقض واستدلالهم بآية الوضوء فاسد لانا لا نسلم ان الحدث
علة لوجوب الوضوء بل العلة هي ارادة الصلاة والحدث شرط والنص جعل علة الحدث لكن لا نسلم ان الحدث ثابت بالتعليل
بل ثبت بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة اي من مضاجعكم والقيام من المضاجع كناية عن النوم والنوم دليل الحدث فيكون
معنى الآية اذا قمتم الى الصلاة وانتم محدثون يكون ان ظاهر الآية يقتضي وجوب الوضوء عند كل صلاة بل عند كل
ركعة وسجدة والاجماع اوجب الحدث في الوضوء بدلالة ذكره في بدله وهو التيمم قال الله تعالى او جاء احد منكم من
الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا لما علم ان النص في القول نص في الاصل ان القول الملحق
عند عدم الاصل فالحدث في الاصل مظهر بما ذكرنا ان شرطية الحدث او عليته انما ثبت بدلالة النص لا بالتعليل
ثم الوصف الذي يتمسك به في الاقيسة ثلثة انواع ما ظهر اثره في عين الحكم المدعى تعديته او في جنس
المدعى تعديته ووجه الحصر ان الوصف الصالح وهو ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول اما ان ظهر اثره بالنص
او بالاجماع اولا والقسم الثاني اما ان ظهر الغاؤه اولا والتعليل بالاول مبطل والثاني جائز مع ضعف
وهو الذي سماه المصنف المناسب وجعله النوع الثالث والقسم الاول اما ان ظهر اثره على ذلك الوصف في
عين ذلك الحكم المدعى تعديته وهذا هو النوع الاول فظهر اثره على ذلك الوصف في جنس ذلك الحكم المدعى
تعديته وهذا هو النوع الثاني والمراد من العين هو النوع ومن الجنس الجنس القريب فلما صحها نوعان
افراد اصلهما المصنف احدهما ما ظهر بالنص او الاجماع اعتبار جنس الوصف في عين ذلك الحكم كاسقاط
قضاء الصلوات المكثرة بعذر الاغماء فانه تأثر جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظاهر في عين هذا الحكم
باعتبار لزوم الحرج فانه يجمعهما وثانيهما ما ظهر اعتبار جنسه في جنس الحكم مثاله ما قال علي كرم الله وجهه
في الشارب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترين ثمانون سوطا في كتاب الله
فيه اقام الشرب مقام القذف وانه سبب الشيء مقامه قياسا على اقامة الخلوة مقام الوطء للاجنبية ذكره

١٦٠
مقام وطيهما في الحرمة فان قلت يعلل مدرك النوعين يكون بان مردودين عند القائسين قلنا ليس الامر كذلك
بعد ذكر في المحصول لان القائسين اجمعوا على قبول هذه الانواع الاربعة وكيف يحصل الرد مع ان السلف قد اعتبروها
كما في الامثلة التي ذكرناها ومن غيرهما مما لا يحصى لا يقال قول المصنف ما ظهر اثره مطلق فيحمل على ظهور اثره في عينه
او جنسه في عين او جنسه فيساوي الانواع الاربعة لان حصره في الانواع الثلثة يدفع من حمله على ذلك كقوله في
البكر الصغيرة انما صغيرة يثبت الولاية عليها كالثيب الصغيرة والبكر الصغيرة صار الصغر علة للحكم المدعى
تعديته ولو قلنا ثيب صغيرة فيثبت الولاية عليها بالقياس على ما لها كان من النوع الثاني ولو قسنا الفأرة والحية
على الهرة بعلة الطواف كان من النوع الاول ولو قسنا على سقوط حرج الاستئذان بعلة الطواف في ما ملكت
ايمانكم كان من النوع الثاني لان حرج الاستئذان جنس حرج النجاسة لا عينه اشار الى مثال النوع الاول والثاني
ما قال علماؤنا في البكر الصغيرة انها صغيرة فيثبت الولاية على نفسها في الانكاح قياسا على البكر الصغيرة والبكر
الصغيرة جامع الصغر فقد ظهر اثره على هذا الوصف وهو الصغر في عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على
النفس بالاجماع ولو قلنا ثيب صغيرة فيثبت الولاية على نفسها قياسا على ثبوت الولاية على مالها كان من النوع
الثاني لان الولاية على النفس جنس الولاية على المال لا عينه ولو قسنا الفأرة والحية على الهرة في سقوط النجاسة
في سؤرهما بعلة الطواف كان من النوع الاول لانه ظهر اثره في هذا الوصف وهو الطواف في عين الحكم المدعى تعديته
وهو سقوط النجاسة بالنص ولو قسنا هما اي الفأرة والحية في سقوط حرج النجاسة على سقوط حرج الاستئذان
فيما ملكت ايمانكم بعلة الطواف كان من النوع الثاني لان حرج الاستئذان جنس حرج النجاسة لا عينه
وحكم النوع الاول ان لا يبطل بالفرق لان غايته الامر انه يثبت المساواة علة اخرى لكن ذا لا يمنع علية هذا
الوصف لجواز ترادف العلل وهذا ادنى من دلالة النص بل عينه والنوع الثاني يبطل بالفرق الخاص بان يقال
تأثير الصغر في الولاية على المال فوق تأثيره في الولاية على النفس ولا يصح المعارضة الا بهذا الطريق لان جعل ما
سوى من الفروق انواع ثلثة بان يبين زيادة تأثير الوصف المشترك في حكم الاصل او بان يبين وصف آخر هو
علة الحكم او بان يبين زيادة مصالح الحكم من غير ان يثبت زيادة تأثير هذا الوصف في النوع الاول هو الفرق
الصحيح والثاني ليس بمعارضة خالصة والثالث هو مما يعلل في الوصف اسند المنع الى بيان وصف آخر هو علة عند
السائل والثالث من انواع الفروق فاسد هذا القرائن نوع من [illegible] يكون الوصف علة محصورا في احد الامرين
بمجموعها زيادة تأثير هذا الوصف في الاصل او الضم ثم وصف آخر اليه ليكون الكل علة والمعلول لا يجد فيها

اصلا لا يضم اليه شي آخر لتمام العلة وح يكون هو علة في الاصل ولو كان مطلق الوصف ان ما نعا لما البعد علة
في الاصل وح كان ما ثبت في الفرع كما ثبت في الاصل واما النوع الثالث وهو اضعف وجوه الاقيسة
وهو القياس بالوصف المناسب بان وجدنا وصفا مناسبا لوجوب الحكم وسماه عند تجريد النظر اليه
انسبنا الحكم اليه بالمناسبة لا لشهادة الاصل بكونه علة وهذا ضعيف يبطل بالفرق المناسب كما اذا راينا
انسانا اعطى فقيرا درهما سبق على ظننا انه اعطاه لفقره وتخفيف الاعطاء اليه ما لم يعلم الدليل بخلافه مع
لو ظهر انه مديون الفقير او الفقير قريب له لا يضيفه الى فقره بل الى غيره او الى المركب من الفقر وغيره ان
هو السائل ليس العلة في الاصل ما ذكره ولكن العلة فيه كذا ولم يوجد في الفرع وهذا الايراد بطلان علية الوصف الذي
ادعاه المعلل علة في الاصل لجواز ان يكون العلة على مدلول واحد وهذا النوع في التعليل قريب من العلة
بل عينه لو لا فرق بين الاصل والفرع ثبت الا انه بعد الحل حاله لما ثبت ان علة سقوط الذي منه في الذي
الطوق بعد سقوط الذي منه من الفاضي نادى بالمثل ولعلها الحرمة مسكوت والقياس فيه كان هذا اقوى وجوه
الاقيسة لعدم ورود المعارض على اساس انواعها والنوع الثاني وهو ما ظهر اثره في جنس الحكم يبطل بالفرق الحاصل
بان يقول السائل بان اثر الصغر في الولاية على المال فوق تاثيره في الولاية على النفس وليس ذلك بان المال
مهان مبتذل خسيس والنفس مكرم مصون شريف فلا يلزم من كون الصغر مؤثرا في الولاية على الشي الخسيس كونه
مؤثرا في الولاية على النفس الشريف وهذا النوع من المعارضة هو الصحيح له المعارضة بين جنس وجنس في زيادة
التاثير عند تعدد المحل والمعارضة بين المحل والمحل كما في النوع الاول بل لا تصح المفارقة الا بهذا الطريق
لان جملة ما يورده من الفروق ثلثة انواع الاول بان السائل زيادة تاثير الوصف المشترك في الحكم في الاصل
والثاني بان وصفا اخر هو علة في الاصل لا يوجد في الفرع والثالث بان زيادة مصالح الحكم في الاصل
من غير ان يثبت زيادة تاثير هذا الوصف فيه بان يقول تعليق الحكم في الاصل على هذا الوصف يتضمن مصالح
ازيد من المصالح التي يتضمنها التعليق في الفرع فالنوع الاول هو الفرق الصحيح كما سبق والثاني ليس
معارضة حقيقة بل هو من قبيل الممانعة في الوصف من اسناد المنع الى ان وصفا اخر هو علة عند السائل
تجرد ذكرا في المعلل اذا ادعى مثلا ان العلة في الولاية على البكر الصغيرة هي الصغر فيقول السائل لا نسلم
ان العلة الصغر بل العلة البكارة عندي وهذا هو الممانعة في الوصف بعينه مع ذكر السند والنوع
الثالث من انواع الفروق [illegible]

الامر

١٦١

الامر فيه سواء ما زيادة تاثير هذا الوصف في حكم الاصل او انضمام وصف آخر اليه في الاصل ليكون الكل علة تامة في الاصل
ويكون ذلك مفقودا في الفرع فلا يوجد العلة فيه لانه لو انضم اصلا لم يتضمن هذا الوصف شي اخر ليتم به
العلة لانه خلاف المفروض فح يكون هذا الوصف علة في الاصل بانفراده ولما ثبت انه علة في الاصل ثبت ان مطلق
الوصف الثابت في الاصل يتعلق زيادة المصالح لم يكن مانعا من كونه علة في الفرع والا لما انعقد علة في الاصل
ايضا لامتناع التعليل بالعلة القاصرة عندنا وح كان ما ثبت في الفرع كما ثبت في الاصل فيتبين الاتحاد في العلة
والحكم ويبطل هذا النوع من المعارضة واما النوع الثالث فهو اضعف وجوه الاقيسة المفصل في قوله
اضعف وجوه الاقيسة من قبيل قولهم اعلاه ابن مروان لان النوعين الاولين لا ضعف فيهما وهو القياس
بالوصف المناسب للحكم بان وجد المعلل في الاصل وصفا مناسبا لوجوب الحكم وسماه ما لا ينبو عنه عند
تجريد النظر اليه وغفلته عن سائر الاوصاف المؤثرة فيضيف الحكم اليه لمناسبته له من غير شهادة الاصل له بكونه
علة لان مجرد المناسبة يفيد ظن عليته لان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد باتفاق الفقهاء والمراد بشهادة
الاصل ظهور اثره على الوجوه التي مر ذكرها وهذا النوع من القياس ضعيف لانه ان جاز العمل به لكنه لا يصلح
الزاما على الغير لاحتمال كونه مردودا في نظر الشارع فلا يصلح حجة على الغير لشهادة مسبور الحال والضعيفة
يبطل بالفرق المناسب وهو بان وصفا آخر في الاصل مساو له في المناسبة او اشد تناسبا منه كما اذا
راينا انسانا اعطى فقيرا درهما سبق على ظننا انه انما اعطاه لفقره وتخفيف الاعطاء اليه ما لم
يعلم الدليل على خلافه لكن الفقر انما يقتضي الاحسان اليه لو كان مطلقا وظهر انه مديون او قريب له لا يضيف
ذلك الى فقره بل الى غيره من كونه مديونا او قريبا له لا يحتمل ... او الى المركب من الفقر
والقرابة لانه اشد تناسبا منه فان قلت كان ينبغي ان لا يبطل القياس بالمناسب بالفرق كما لا يبطل به
القياس بالمؤثر فان ظن علية الوصف المناسب انما يحصل عند انتفاء وصف آخر يساويه في التناسب
او يفوقه فيه فبعد ظهور وصف آخر فيه يشكل الصفة لا يبقى الظن فيبطل به كلام المعلل بخلاف الوصف المؤثر
فان ظن عليته انما يثبت بالتاثير لا يشترط شي آخر فلا يمنع بقاءه ظهور وصف آخر فيه فلا يبطل به
كلام المعلل ولما صار العلة عندنا عليه باسرها قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس
الخفي اذا قوي اثره كسؤر سباع الطير نجس في القياس الظاهر طاهر في الاستحسان لانها تاخذ
[illegible] بمنقارها [illegible] العظم [illegible] اولى [illegible] قدمنا القياس لقوة اثره الباطن

العقد

على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده كالقياس لقوة الاثر دون الظهور كالاس مع العقبى والعقل مع البصر
كمن تلا آية السجدة في صلوته انه يركع بها قياسا لان النص ورد به قال الله تعالى وخر راكعا وفي الاستحسان لا يجزيه
لان الشرع امرنا بالسجود والركوع خلافه كسجود الصلوة والركوع في غيرها لكن القياس اولى باثره الباطن
لان السجود عند التلاوة لم يجب قربة مقصودة حتى لا يلزم بالنذر وانما المقصود مجرد ما يصلح تواضعا والركوع
في الصلوة يعمل هذا العمل بخلاف سجود الصلوة والركوع في غيرها وكذا اذا ادعى رجلان ارتهان عين واقاما
البينة تقبل في الاستحسان كانهما ارتهنا جملة وفي القياس لم تقبل لتعذر القضاء بالنصف لكل واحد منهما
للشيوع وبالكل لكل واحد منهما لضيق المحل فاخذنا بالقياس لقوة اثره المستتر وهو ان كل واحد منهما
يثبت الحق بتسليمه على حدة ولم يرض بمزاحمة الاخر وارتهانهما جملة يوجب حالا وما لو كان ذلك بعد موت الراهن
للاكتفاء بالسعي الى الدين والشيوع لا يضر وحكمه في حالة الحيوة الحبس وفي الشيوع يضر وبطل ولو ادعى رجلان
نكاح امراة او اختان النكاح على رجل تهاترت البينتان حالة الحيوة وقبلتا بعد الممات وهذا قسم عز
وجوده فاما الاول فاكثر من ان يحصى اعلم ان القياس جلي وهو ما يسبق اليه الافهام وخفي وهو ما يكون بخلافه
ويسمى الاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا
لان الاستحسان قد يطلق على ما ثبت بالنص والاجماع والضرورة كما مر لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر
الاستحسان يراد به القياس الخفي ثم الاستحسان حجة عندنا وعند الحنابلة وقد انكره بعض الفقهاء وقالوا
حجج الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس فالاستحسان قسم خامس لم يعرفه احد من حملة الشرع حجة سوى
ابي حنيفة واصحابه ثم قالوا انه اساس الحكم بمجرد اتباع الهوى والشهوة لان اللفظ ينبئ عنه فكان معنى قولكم
انا نترك القياس بالاستحسان انا نترك العمل بما هو حجة شرعية ونعمل بما هو هوى وشهوة ولا يكمل لئن اردتم
ترك القياس الذي هو حجة شرعية فالحجة الشرعية حق وماذا بعد الحق الا الضلال وان اردتم القياس الباطل
شرعا فالباطل لا يسوغ ذكره على انكم ذكرتم في كتبكم في بعض المواضع انا ناخذ بالقياس ونترك الاستحسان فكيف
تجوزون الاخذ بالباطل ونقل عن الشافعي انه قال من استحسن فقد شرع لكنا نقول الاستحسان لغة هو عد
الشيء واعتقاده حسنا يقال استحسنت كذا اي اعتقدته حسنا واصطلاحا اسم لدليل من الادلة الاربعة
يعارض القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوى منه [illegible] لانه في الاغلب يكون اقوى من القياس الجلي
[illegible] قال الله تعالى فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه [illegible]

١٦٧

به فالخصم اما ان انكر التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات ويسمى [illegible] بل حجة وان انكر كونه حجة فباطل ايضا
لانا بينا انه واحد من الادلة الاربعة المتفق على قبولها وليس عملا بالهوى والشهوة وقد قال الشافعي في المتعة
استحسن ان يكون ثلثين درهما وفي الشفعة استحسن ان يثبت للشفيع الشفعة الى ثلثة ايام وفي كون [illegible] وضع المصحف
في حجر الحالف الحنث الشافعي تغليظا ومالك بن انس ذكر لفظ الاستحسان في كتابه في مواضع اذا عرفت هذا فنقول انما
كان العمل عنونا بالقوي لا بالظهور فقدم القياس الجلي الذي ظهر اثره وخفي فساده الاستحسان الذي
قوي اثره وان كان خفيا كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم بجامع السبعية وهذا
معنى ظاهر الاثر لانهما يستويان في نجاسة اللحم فيستويان في نجاسة السؤر وطاهر استحسانا لان السبع
ليس بنجس عينه بل لحرمة لحمه والتحريم للاكرام مع صلاحية الغذاء آية النجاسة فيكون لعابه نجسا لتولده من لحمه وانه يشرب
بلسانه الذي رطب بلعابه فيتنجس سؤره ضرورة لمخالطة لعابه الماء فاما سباع الطير فياخذ الماء بمنقارها
ثم تبتلعه والمنقار طاهر بذاته لانه عظم جاف والعظم من الميت طاهر فمن الحي اولى فلاقى الماء طاهرا فبلا تنجس
[illegible] ظاهر انما رسوا الاستحسان وان كان خفي الاثر اقوى من ذلك القياس وان كان ظاهر الاثر
لان تاثير ملاقاة الطاهر الطاهر في تبقيته طاهرا اشد من تاثير السبعية في اثبات النجاسة وكذلك
قدمنا القياس وان ظهر فساده لقوة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي جهة فساده لانه لا
عبرة للظاهر بظهوره ولا للباطن ببطونه وانما العبرة لقوة الاثر في مضمونه فيسقط ضعيف الاثر مقابلة
قوي الاثر ظاهرا كان او خفيا فالدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وترجح العقبى حتى وجب الاشتغال بطلبها والاعراض
عن طلب الدنيا لقوة اثر العقبى من حيث الدوام والصفاء وضعف اثر الدنيا من حيث الكدورة والفناء والعدم
قال علي رضي الله عنه لو كانت الدنيا من ذهب فان والعقبى من خزف باق لكان الواجب على العاقل ان يختار الخزف
الباقي على الذهب الفاني فكيف والامر بالعكس وكذا ترجح العقل وان كان باطنا لقوة اثره على البصر
وان كان ظاهرا ومثاله من تلا آية السجدة في صلوته وركع بها ناويا سجود التلاوة ركوعا غير ركوع الصلوة
او ركوع الصلوة [illegible] ثلاث آيات يجزيه عن السجدة قياسا وبه اخذ
علماؤنا رحمهم الله وفي الاستحسان لا يجزيه وهو قول الشافعي وجه القياس ان الركوع اطلق على السجود
[illegible] على الوجه والاطلاق اسم الشيء على الغير
[illegible]

فيقاس عليه سقوطه بالسجود لما مع الخضوع وفي كلام المص مسامحة لانه لا يشعر ان جواز الركوع ثبت بظاهر النص
وهو لا يكون من باب القياس في شيء ولكن الوجه ما ذكرنا وتصحيحه ان يقال المقيس عليه محذوف والمعلل بالنص لسان
اي مع انه يثبت الركوع به وان كان ظاهر قوله ورده بانابة وجه الاستحسان ان الشرع امرنا بالسجود بقوله فاسجدوا
لله واسجد واقترب السجود على من تلاها السجود على من سمعها والركوع خلافه اي غير جنسه فلا يتأدى السجود به
الا ترى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن سجود الصلوة فلان لا ينوب عن سجدة التلاوة اولى لان المناسبة بينهما
اكثر لكونهما ركني الصلوة وايضا لا يتأدى سجود التلاوة بالركوع خارج الصلوة مع انه عند سجوده اولى
وركوع الصلوة الذي هو سجود بجهة اخرى اولى ان لا ينوب ولا خفي ان مخالفة الركوع السجود لما انه ظاهر الا ان
يتأدى المأمور به بما ان ما يخالفه بقصده به وجه القياس لان كل قياس يؤدي الى تغيير حكم النص باطل
لكن القياس هنا مع هذا اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن والاستحسان متروك العمل لفساده الباطن لانه
ان السجود بالتلاوة لم يجب لعينه بل مقصوده ان لم يجب لعينه حتى لا يلزم بالنذر كما لا يلزم الطهارة له وانما المقصود
اظهار التواضع عند تلاوة مخالفة للمتكبرين وموافقة لما يفعله المقربون كما علم ذلك من النصوص
الواردة في مواضع السجود والركوع في الصلوة يصلح للتواضع كالسجود فيكتفى عند التلاوة بخلاف سجدة
الصلوة فانه مقصود بنفسه كالركوع لقوله تعالى اركعوا واسجدوا فلا ينوب احدهما عن الاخر وبخلاف الركوع خارج
الصلوة فانه ليس بعبادة فلا ينوب عن سجدة التلاوة فعلم ان القياس له فساد ظاهر وانه باطل والاستحسان
له اثر ظاهر وفساد باطن وهو جعل ما هو غير مقصود مقصودا واعترض عليه بانا لا نسلم ان السجود لا يلزم
بالنذر سيما ذكر لكن الكلام في سجود التلاوة وهو مما يلزم بالنذر فقد نقل الامام الزاهد صاحب القنية عن
صلوة الجلال ان من نذر سجود التلاوة يجب عليه الوفاء بالمنذور والصلوة لا نسلم ان المقصود مطلق التواضع
لم لا يجوز ان يكون المقصود التواضع بالسجود الذي هو غاية التواضع والتذلل وايضا فكل منهما وهي
سجود الصلوة وركوعها فان كل واحد منهما مقصود للتنصيص عليه فليس يعرف لكونه قربة مشروعة والجواب
عن الاول ان الروايات ناطقة بانه لا واجب لنفسه بقوله على قول في سجود التلاوة وهو مما يلزم بالنذر فلنا كلاما
ليس المسطور في هذا الى الفعل المقيد بل المطلق من حيث هو بقطع النظر عن وجوب بالنذر يستدل به على ان الواجب
عبادة مقصودة بنفسه كمطلق الصلوة والصوم فانه لا يجب بالنذر يستدل به على ان صلوة الجنازة وصوم رمضان عبادة
مقصودة بنفسها وان لم يجب بالنذر كمطلق الطهارة يستدل به على ان الطهارة الواجبة للصلوة غير مقصودة

ومن

وليس مطلق السجود مما لم يجب بالنذر ثبت ان السجود الواجب للتلاوة لا يكون مقصودا بنفسه وهو المطلوب
والجواب عن الثاني ان النصوص المذكورة في مواضع السجود نحو قوله تعالى لا يستكبر ان الذين عند ربك لا يستكبرون
عن عبادته فان استكبروا فالذين عند ربك يدل على ان المقصود الاصلي اظهار التواضع وهو العالي الشان حاصل
الكلام ان ركوع الصلوة وسجودها مأمور بهما على سبيل الجمع كما نطق به النص في قوله فاتيانه يخل بالجمع المأمور به
بخلاف سجود التلاوة مع ركوع الصلوة فانا لم نؤمر بالجمع بينهما ليخل لاتيانه به عن اتيانه بقي بعد هذا الموضع
وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان اطلاق الاسم المسمى على اخر بالمجاز لا يقتضي ان يقوم الاول مقام الثاني في حكم
شرعي كالاسد للشجاع والحمار للبليد والركوع للصلوة في قوله تعالى واركعوا مع الراكعين على انه قد تبين ان
طريق الاستحسان غير طريق القياس اذ الاول يصح مع علاقة ما والثاني موقوف على الصلاح والعدالة فاين احدهما
من الاخر واما ثانيا فلانه لو صح ان يكون طريق الاستحسان طريق القياس يصح ان ينوب الركوع عنه خارج الصلوة
ايضا لثبوت العلاقة بين مطلق الركوع والسجود لكن المستعار في النص مطلق الركوع لا الركوع الذي هو عبادة
واما ثالثا فلان البحث في تقديم القياس الخفي على المستحسن بالقياس الجلي ووجوب السجود وعدم نيابة الركوع
عنه من قبيل المستحسن بالنص فلا يصلح مثالا له على انا لا نسلم ان وجه الاستحسان اخفى من وجه القياس بل الامر
بالعكس فانه ان وجه الاستحسان هو مبني على ان النص ورد بالسجود والركوع غيره ووجه القياس
هو مبني على هذا وعلى ان الركوع اطلق على السجود في الاية مجازا والاطلاق بطريق التجوز يعتمد العلاقة وعلى
ان تلك هو الخضوع وعلى ان تلك العلاقة يصلح مناطا للامر بالسجود وان ذلك المناط ثابت في الركوع فيصلح
ان يكون مقام السجود ولا يشك ان ما كان توقفه على مقدمات اقل يكون اجلى عند العقل مما كان توقفه على
مقدمات اكثر والتفاصيل العام اجلى عند العقل من الخاص واما رابعا فلانا لا نسلم ان القياس رجح على الاستحسان
بقوة فيه بل بفعل اخر انضم الى القياس فصار المجموع راجحا على الاستحسان والاولى ان يعرض عن هذه التكلفات
ويقال ظاهر الشرع ان ورد بالسجود الا ان مواضع السجدة تدل على ان المقصود مخالفة المتكبرين باظهار
التواضع بوضع الوجه على الارض فان العاقل فيه والركوع في الصلوة صالح للتواضع فيغني غناه كاداء [illegible]
في باب الركوع وكذا الولاء في رجل اوصى بان يعتق عنه في [illegible] رجل يقول كل واحد منهما الذي اليد [illegible] هذا
[illegible] في ملكه وصفته [illegible] السنة على [illegible] من الاستحسان يقتضي بانه [illegible] عندهما
[illegible] حكمه لانه [illegible] وكانه [illegible]

يلزم الكل سواء من رجل واحد او اما السنة فانه يجعل في الحكم كانه باع منهما جملة حتى يقضى بينهما نصفين اي القياس تنصيف
البيت لتعذر القضاء لكل واحد منهما بالنصف لانه يؤدي الى الشيوع وانه مانع صحة الرهن وبالكل لكل واحد
منهما لان المحل يضيق عن ذلك لان لا يكون العين الواحد كله رهنا لهذا وكله رهنا لذلك في حالة واحدة وبكله
لواحد بعينه لعدم الاولوية فبطل العقد وكان يجب العوض لاستحقاق الشيء الاخر ليثبت المطلوب وهذا معلوم
المرهون لهذا ان منع الشيء اذ معقول الاثم المحالة ذلك فانه اذا ارتهن عينا واحدا من رجل صفقة يجوز الرهن
ويكون رهنا عند كل واحد منهما بتمامه واجازه صاحب الهداية بان العمل على هذا الوجه عمل على خلاف القضية
الحجة لان كل واحد منهما اثبت ببينته حبسا يكون وسيلة الى مثله في الاستيفاء ولهذا قال ايضا يثبت حبس
يكون وسيلة الى سطح في الاستيفاء ولهذا عملا على وفق الحجة فلهذا القياس وعليه الى عليه اقوى لاثبات الحكم
الاول ولذلك القطع عند دون المحسوس على ان الاثم لو هذا عمل على خلاف القضية الحجة للرهن نصف فان
يكون العين رهنا عند كل واحد منهما كملا وبما كذلك ولو سلم ذلك لكن هذا عمل بالحجة من وجه فيكون اولى
من ابطالها من كل وجه كما اذا ادعى الرجلان كل واحد منهما ان هذا العين له واقام بينة فانها تنصف
بينهما لذلك فان اخذنا بالقياس وتركنا الاستحسان لقوة اثر المستتر وهو ان كل واحد منهما ببينته يثبت الحبس
لنفسه على الكمال ولم يرض بمزاحمة الاخر في حبس الحبس والعمل بهذا الوجه غير ممكن لحلوله وارتهانهما من رجل لان
العقد من جانب الراهن واحد فيمكن اثبات موجب العقد مجدا في المحل ولو دعاه انه لم يرض كل واحد منهما
بمزاحمة الاخر فلان لا يرضى بانتفاء حقه في الحبس بالكلية اولى وهذا فساد فوق ثبوته والقياس لو جعل وجه
الاستحسان قياسا ووجه القياس استحسانا لكان اقرب الى الصواب لوجود الاصل والفرع في وجه الاستحسان دون
القياس بل هو مركب من العلل الكلية المستنبطة من النصوص وهذا يسمى علل الشرعية لا قياسا والان ما جعله
وجه الاستحسان اجلى مما جعله وجه القياس يعرف بالتامل وهذا قسم عن وجوده اي القياس الذي يرجح
على الاستحسان بقوة اثره الباطن فقيل الوجود فقيل انه لم يوجد الا في ست مسائل او سبع فاما الاول
وهو عدم الاستحسان بقوة اثره على القياس فاكثر من ان يحصى واظهر من ان يخفى ثم المستحسن بالقياس
الخفي يصح تعديته بخلاف المستحسن بالاثر او الاجماع او الضرورة كالسلم والاستصناع وتطهير الحياض
والاواني الاولى ان الاختلاف في الثمن قبل القبض لا يوجب يمين البائع لانه يدعي الثمن
وتوجيهه استحسانا لانه ينكر وجوب التسليم بما ادعاه المشتري من اعلم ان الاستحسان على اربعة انواع

احدها المستحسن بالقياس الخفي كما مر وثانيها المستحسن بالاثر اي النص مثل السلم فان القياس يابى جوازه لان المعقود
عليه معدوم عند العقد والعقد لا ينعقد بدون محله الا انه ترك القياس بالاثر وهو قوله الراوي ورخص في
السلم فان قيل هذا تخصيص العام وهو قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك لا ترك القياس به قلنا سلمنا كونه تخصيصا
له لكنه مع ذلك ترك موجب قياس السلم على سائر البياعات بهذا الاثر وثالثها المستحسن بالاجماع مثل جواز
الاستصناع فيما ظهر فيه تعامل الناس من غير نكير والقياس يابى جوازه لانه بيع عين معدومة في المستقبل وبيع
الشيء المأخوذ بعد تعيينه صفته لكنهم استحسنوا ترك هذا القياس بالاجماع الثابت بتعامل الناس من غير
نكير له الاجماع فوق القياس لا يقال ان الاجماع عارض العام وهو قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك وخصصه لا
انه عارض القياس لانا نقول لو مر الحوالة عنه ورابعها المستحسن بالضرورة مثل طهارة الحياض والابار والاواني
الطاهرة فان طهارتها بعد تنجسها لان خروج بعض الماء عن الحوض لا يؤثر في طهارة الباقي وكذا الماء يتنجس
بملاقاة الدلو النجس والحبل لا يعود الطاهر لكنهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك
لعامة الناس وللضرورة اثر في سقوط التكليف بالكتاب والسنة والاجماع فصار القياس في الحقيقة مردودا
بها وهذه الانواع الثلاثة لا تجوز تعدية احكامها لان الحكم فيها معدول به عن سنن القياس ومن شرط صحة التعدية
ان لا يكون الحكم معدولا به عن القياس كما مر والمأخوذ تعدية الحكم المستحسن بالقياس الخفي لانه وان اختص باسم
الاستحسان لكنه قياس شرعي حقيقة فيصح تعدية حكمه الاول اي الاختلاف في الثمن اي اذا اختلف البائع
والمشتري في مقدار الثمن قبل قبض المبيع فالقياس يقتضي ان يكون القول قول المشتري مع يمينه لان
البائع يدعي عليه زيادة الثمن وهو منكر والتحالف في حالة المنكر كما في سائر الخصومات وفي الاستحسان اي القياس
الخفي يحلف البائع كما يحلف المشتري لان المشتري يدعي على البائع وجوب تسليم المبيع بتسليم الثمن الذي
ادعاه والبائع ينكر وجوب التسليم عليه بذلك القدر بهذا الكار لا يعرف الا بضرب تامل والاول يعرف ببداهة
الرأي فاستحسنوا العمل بالانكار من جهة وهذا الحكم تعدى الى الوارثين والاجارات فاما بعد القبض
لم يحلف البائع الا بالاثر بخلاف القياس عندنا في ح واي لو سلم لم يصح تعديته اي حكم هذا الاستحسان وهو
التحالف لكونه قياسا خفيا يتعدى الى الوارثين يعني وارث البائع والمشتري اذا اختلفا في مقدار الثمن
قبل قبض المبيع يتحالفان كما اذا اختلف المورثان وكذا اذا اختلفا في الاجر في الاجارات قبل استيفاء
المنافع يتحالفان كما في البيع واذا اختلفا بعد القبض اي قبض المبيع فلم يحلف البائع عند

قيام السلعة الا ان الاثر عند ابي ح وابي يوسف هو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا
وترادا والتحالف القياس لان المشتري لا يدعي على البائع شيئا اذ المبيع مسلّم اليه فلم يصح دعوته الا ان النص
ورد بعد قبض المبيع والايمان بعد هلاك المعقود عليه فان قلت لم لا يجوز ان يحمل هذا الاثر على ما قبل
القبض بدليل قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر قلت المراد من التراد ان كان رد المأخوذ حسا
فظاهر ان ذلك لا يتاتى الا بعد القبض وان كان المراد رد العقد وفسخه فكذلك لانه لو لم يحمل على ما بعد القبض
لغا قوله والسلعة قائمة لان هلاك المبيع قبل القبض يوجب فسخ العقد فلا يتصور فيه الاختلاف والجريان
الموجب للتحالف بل على قيام المبيع فيكون التقييد بقيام السلعة بعد ذكر الاختلاف لغوا ثم
الاستحسان ليس من باب خصوص العلل المؤثرة لان الوصف يجعل علة في مقابلة الاجماع والضرورة لان في
الضرورة اجماعا والاجماع مثل الكتاب والسنة وكذا اذا عارضه استحسان اوجب عدمه فصار عدم الحكم
لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة ومن الشيخ ابو الحسن الكرخي الى جواز تخصيص العلة وزعم ان ذلك مذهب
علمائنا الثلاثة مستدلا بانهم لما قالوا بالاستحسان وليس الاستحسان الا تخصيص العلة لان معنى تخصيص
العلة هو تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة في بعض الصور لمانع والاستحسان بهذه الصفة فان حكم القياس لم يثبت
في صورة الاستحسان لمانع مع وجود العلة فان النص فان الاستحسان ليس من باب تخصيص العلة فان يكون
العلة علة ويتخلف الحكم عنها لمانع بل الحكم انما يعدم في تلك الصورة لعدم علته لان القياس اذا عارضه
استحسان لم يبق الوصف علة لان دليل الاستحسان ان كان نصا فلا اعتبار لعلة القياس في مقابلته اذ من
شرط صحة التعليل عدم النص وكذا ان كان اجماعا لانه مثل الكتاب والسنة في ايجاب الحكم فكان اقوى
من العلة والضعيف في مقابلة القوي معدوم حكما وكذا ان كان ضرورة لان اعتبار الضرورة كالاجماع
وكذا ان كان قياسا خفيا لكونه اقوى من القياس الجلي والمرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة العدم فثبت
ان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة فلم يكن الاستحسان من باب تخصيص العلة كما ظن فان قيل
ان عدم المانع شرط العلة او شطرها وكذلك نقول في سائر العلل المؤثرة وبيان ذلك في قولنا ان الصائم
اذا نسي فاكل في حلقه انه لا يفسد صومه لفوات ركن الصوم والزم عليه الناسي ممن اجاز خصوص العلل
فقال امتنع حكم هذا التعليل ثمة لمانع وهو الاثر ولكنا نقول انعدم الحكم لعدم العلة لان فعل الناسي
منسوب الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وصار الفعل عفوا فبقي الصوم لبقاء ركنه لا

لمانع مع فوات ركنه اي مثل قولنا في القياس مع الاستحسان من ان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام
العلة نقول في سائر العلل المؤثرة اذا تخلف عنها احكامها في بعض المواضع وبيان ذلك في الصائم النائم
اذا صب الماء في حلقه انه يفسد صومه لفوات ركن الصوم وهو الامساك بوصول الماء الى الجوف وهو مؤثر
في بطلان الصوم والزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات ركنه فقيل لمن اجاز تخصيص العلة فان امتنع
فانه هذا التعليل في صورة النسيان لمانع وهو الاثر مع قيام العلة ولكنا نقول العدم الحكم ثمة لعدم العلة
له فانها عدمت لعدم معنى له مدخل في التاثير مع فعله وهو ان يكون جناية وفعل الناسي لما نسب الى صاحب الشرع
بالحديث سقط عنه معنى الجناية وصار فعله عفوا اي ساقطا كان لم يكن كمن اكل حال العذر باذنه واذا لم يبق
فعله معتبرا شرعا كان ركن الصوم باقيا حكما فكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم علة الفطر لا لمانع مع
قيام العلة واعترض عليه بان هذا انكار الحس والعقل اما الحس فظ واما العقل فلان المنافاة بين الاكل
والكف ثابتة عقلا وقد حكم صريح العقل بوقوع احد المتنافيين بانتفاء الآخر ضرورة واجاب عنه صاحب
الكشف بانا لا نجعل الاكل عدم الاكل حقيقة ولكن لا نجعله سببا للفطر بنسبته الى صاحب الحق بالتسبيب
وفيه نظر لانه لا يخلو اما ان يعتبر الاكل موجودا ام لا والثاني مكابرة الحس والعقل والاول اعتراف بوجود
علة الافطار بقوله عدم الفطر مع دخل تخلف الحكم لمانع الاثر وهذا عين تخصيص العلة والحق عندي هو التفصيل
وهو ان يقال كل موضع التخصيص فيه بالاثر والاجماع والضرورة فصار القول بالتخصيص لا يلزم الفساد
المذكور ويلزم التناقض بين قولهم التخصيص باطل وقولهم شرط صحة التعليل ان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس
لانه لو لم يكن العلة موجودة مع تخلف الحكم عنها كيف يكون ذلك معدولا به عن القياس ولا يبقى لقوله عم ورخص
في السلم معنى لان الرخصة انما تتحقق عند تخلف الحكم لعذر وضرورة وكل موضع التخصيص فيه بالقياس الخفي لا يصار
الى التخصيص لانتفاء ما ذكر من المحذورات اما الثاني والثالث فظ واما الاول فكذلك لان بوجه الاستحسان ظهر
ان ما كان يرى انه علة لم يكن علة حقيقة وح اي حينئذ القول بالتخلف لمانع بل العلة كالعدم كما قلنا في سؤر
سباع الطير ان بوجه الاستحسان ظهر ان السبعية ليست علة لنجاسة سؤر سباع الوحش بل الرطوبة
النجسة في الآلة التي تشرب بها وتلك العلة غير موجودة في سباع الطير فلم تتحقق نجاسة سؤرها لعدم علة النجاسة لا
لمانع الا ان المحقق [illegible] القياس الجلي معدول به عن القياس [illegible] فالاول حصل عندهم ان الاول حصل عندهم مانعا
للحكم مع قيام العلة من نص او غيره [illegible] ان ذكر [illegible] بعدم العلة [illegible] خبر [illegible] الخصوص ولهذا

[illegible]

العموم اصل هذا الفصل من مقاصد الاصول والحكمة تبتنى عليه من الاحكام لان فيه مسائل كثيرا ومخلصا كبيرا اما
الاول فلانه علم انه يرد على المعللين بطلان الاوصاف والمخلص فيه القول بتخصيص العلة وعلم انه اذا انتفى من هذا
شيء العلة وتعدم الحكم واما الثاني فلانه تبتنى على هذا الاصل على ابطال قولهم في تخصيص العلة في جميع صور تخلف الحكم
عنها ومن اصحابنا من اجاز تخصيص العلل المؤثرة اعتبارا بالنص اعلم ان العلماء اجمعوا على انه يتخلف الحكم عن
الوصف المدعى علته لمانع يقدح العلة لكن اختلفوا في تخلف الحكم عنها لمانع وهو المسمى بتخصيص العلة فقال
القاضي ابو زيد وابو الحسن الكرخي وابو بكر الرازي واكثر اصحابنا العراقيين بجوازه وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل
واكثر المعتزلة وذهب مشايخ سمرقند منهم ابو منصور الماتريدي وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي وهو اظهر قولي
الشافعي الى ان ذلك لا يجوز وهو اختيار المصنف ثم هذا الخلاف في العلة المستنبطة اما في العلة المنصوصة فقد اختلف
فيه القائلون فمنهم من جوزه ومنهم من لم يجوزه احتج المجوزون بان حاصل التخصيص ان يقول المعلل اذا ورد عليه نقض
يكون الجواب منه خلاف ما يروم اثباته بعلته موجب علتي كذا الا انه ظهر ثمة مانع فتخلف الحكم عنها باعتبار
ذلك المانع وذلك لا ينافي صحة علتي كما ان العام يخص منه بعض ما يتناوله بالدليل المخصص ولكن لا ينافي بقاءه
حجة فيما بقي تحته كذا هنا وهذا معنى قوله اعتبارا بالنص قال العلامة النسفي رحمه الله والعجب من الامام ابي زيد انه
قال فيما بعد ان دلالة النص لا تحتمل الخصوص لانها تعم بحسب عموم العلة والعلة بعدما ثبت عليتها لا تحتمل الخصوص
وهنا ذهب الى القول بتخصيص العلة والتوفيق بين كلاميه صعب لذلك لا حاجة بنا الى كلامه حتى نحتاج الى التوفيق
فضلا عن الصعوبة بيانه لو المراد بالتخصيص هنا غير المراد بالتخصيص ثمة اذ المراد به هنا انه اذا وقع التعارض
بين موجب العلة وموجب دليل اقوى منها يترك العمل بها في تلك الصورة ويعمل بالاقوى منها ومثله
جائز في دلالة النص ايضا فالاول انه اذا وقع التعارض بينها وبين عبارة النص يترك موجب الدلالة ويعمل
بالعبارة مع قيام الدلالة في تلك الصورة واما المراد به ثمة بيان ان قدر المخصوص لم يدخل تحت النص وهذا
لا يحتمل في دلالة النص عبارته ثم بين ذلك ما ذكر بانه حيث قال العلة متى ثبت عليتها لا تحتمل الخصوص اي الخصوص
بيان ان قدر المخصوص لم يدخل تحت النص فاما بعد الدخول فلا يكون تخصيصا بل تركا لموجبه
وبنى على هذا تقسيم الموانع على خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر ومانع يمنع تمام الانعقاد في حق المالك
كبيع مملوك الغير وخيار الشرط يمنع ابتداء الحكم وخيار [illegible] تمام الحكم [illegible]
الحكم [illegible]

الحكم

الحكم مع وجود العلة في ظن لان القسمين الاولين ليسا من قبيل تخلف الحكم مع وجود العلة بل الحكم لم يوجد فيهما لانتفاء
علته بل علته عند صاحب التخصيص حيث قال بعد ذكر الموانع هذا باب لا بد للفقيه منه فان الحكم يعدم بعدم
الوصف والعدم لعدم العلة والعصابة عن العدم لمانع يمنع اصل انعقاد العلة كبيع الحر لانه ليس بمال والبيع
مبادلة المال بالمال فلم ينعقد العلة لانعدام محلها ومانع يمنع تمام انعقاد العلة كبيع عبد الغير فان اضافة البيع
الى مال الغير يمنع تمام الانعقاد في حق المالك بل انه يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة الوارث ولا يمنع اصل
الانعقاد بدلالة انه يلزم باجازة المالك وعن المستعمل لا يصير منعقدا بالاجازة واما قوله في حق المالك
لانه في حق العاقد تام حتى لم يكن له ولاية الابطال ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط حتى لا يخرج البدل الذي
في جانب من له الخيار عن ملكه الى ملك صاحبه وان انعقد البيع في حقهما على التمام ومانع يمنع تمام الحكم دون
اصله كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه يثبت الحكم معه تاما حتى كان
له ولاية التصرف في المبيع ولم يتمكن من الفسخ بلا قضاء ولا رضا ولكنه غير لازم حيث يتمكن [illegible] الفسخ ولانه [illegible] اطلقت
مرادنا من الخيار ان خيار الشرط داخل على الحكم لما عرف فكان الحكم متعلقا بالشرط فيكون معدوما قبل
وجوده واما خيار الرؤية فلان البيع صدر مطلقا عن الشرط فوجد الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضا
بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فلانه يحصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضا لانه قد وجد الرؤية
لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فجعل لعدم اللزوم والفائدة ان المشتري يتمكن من رد بعضه كبيع بعد
القبض في خيار العيب لانه تفريق الصفقة بعد التمام وانه جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن منه مطلقا لانه تفريق
قبل التمام وهو لا يجوز وانما قلنا هذا اشير الى الفرق بينهما بعد القبض والمدعى الفرق بينهما قبله فيهما
ثابت اما بعد القبض فكما ذكرنا واما قبل القبض فلان المشتري في خيار العيب لا يتمكن من الفسخ قبل القبض
بدون الرضا او القضاء وفي خيار الرؤية فانه يتفرد بالرد بلا قضاء ولا رضا مطلقا هذا والوجه في جعل
اقسام الموانع اربعة وجعل خيار الرؤية والعيب مما يمنع لزوم الحكم لتمكن المشتري من الفسخ فيهما كما جعله
القاضي الامام ابو زيد لكان اوجه ولنا قوله [illegible] بمطالبة الكفار
بيان العلة فيما ادعوا فيه الحرمة على وجه لا مدفع لهم وصاروا محجوجين به فتخلف الحرمة عما هو العلة من الكون
[illegible] والوصية لبعض الاولاد دون البعض
[illegible] بتخصيص العلة [illegible] صاروا محجوجين لان

اهدارا لا يجوز ان يقول امتنع حكم علتي لمانع كذا وان دليل الخصوص في المنصوص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء
بحكمه فاذا وقع التعارض بين لم نفسد احدهما بالآخر ولكن النص عام لحقه خصوص الاستحسان بان ارتد بعضه مع
بقاء حجته على ما هو وهذا لا يكون في العلل ابدا ولان ذلك يؤدي الى تصويب كل مجتهد وانا لا نقول بالاصلح اجيب
النقض على امتناع تخصيص العلة بوجوه ثلاثة احدها ما ذكر الشيخ ابو منصور في تأويلاته ان الكفار يحرمون
اشياء على التحريم ويضيفون تحريمها الى الله تعالى فان ذكر انهم كانوا يحرمون من البحيرة والوصيلة بعض
الاولاد دون البعض قال القتيبي البحيرة الناقة اذا انتجت خمسة ابطن والخامس ذكر نحروه فيأكله الرجال
والنساء وان كان انثى شقوا اذنها وكان حراما على النساء لحمها فاذا ماتت حلت للنساء والوصيلة
من الغنم كانت اذا ولدت سبعة ابطن نظروا فان كان السابع ذكرا ذبح واكل منه الرجال والنساء وان كانت انثى
تركت في الغنم وان كان ذكرا وانثى قالوا وصلت اخاها فلا تذبح لمكانها وكذا كانوا يحرمون اشياء على الاناث
ويحلونها على الذكور كما حكى الله تعالى عنهم ذلك بقوله وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم
على ازواجنا وان يكن ميتة فهم فيه شركاء فعرض الله رسوله بقوله قل آلذكرين حرم ام الانثيين فطالبهم
ببيان العلة فيما ادعوا فيه الحرمة على وجه لم يجدوا منه مدفعا وصاروا محجوجين به لتخلف الحرمة عما هو العلة
في معتقدهم من الذكورة والانوثة واشتمال الرحم عليه لانهم ان قالوا حرم ذلك علينا للذكورة يلزمهم ان
يكون كل ذكر محرما وليس كذلك عندهم فنقضوا قولهم وكذا الكلام ان قالوا العلة الانوثة او ما اشتمل عليه
الرحم فلما علموا ورود النقض عليهم الى معنى افضى ورود علته صاروا به محجوجين فلو جاز تخصيص
العلة لما صاروا محجوجين به لان احدا لا يعجز عند ورود النقض عليه ان يقول حكم علتي امتنع في تلك
الصورة لمانع لكن والاعتراض عليه بعد تسليم ان الآية سيقت للسؤال عن بيان العلة ان هذا انما يتجه
ان لو كان مجرد دعوى المانع كافيا وهو ممنوع بل لا بد من بيان وجه صحيح يصلح مانعا والكفار لما لم يجدوا
ذلك صاروا محجوجين لكن لا لما ذكرتم على ان تخصيص العلة الطردية جائز وذكر في الامام فخر الاسلام والثاني
الوارد في العلة المؤثرة ولا اشكال ان ما ذكره الكفار من العلل ليست بمؤثرة فلا يكون من قبيل ما نحن
بصدده وثانيها ان دليل الخصوص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما مر فاذا وقع التعارض بين
النص العام والنص المخصص في القدر المخصوص لم يبطل العام بالمخصوص لعدم التعارض بينهما كما [illegible]
ولم يبطل دليل [illegible]

ولكن

ولكن النص عام لحقه خصوص الاستحسان بان ارتد بعضه مع بقاء حجته في الباقي وهذا في التخصيص
على هذا الوجه لا يكون في العلل ابدا لانه الا الفاظ فما يجري فيها الاستحسان دون الحكم وفيه نظر لما مر
ان المراد بالتخصيص هنا عدم ما سوى المراد به ثم ولا اشتراك بينهما الا في الاسم فلا احتياج في مسالة
الاستحسان لان العلة موجودة في جميع الصور مبقاة على عمومها كما كان قبل التخصيص لكن تخلف
الحكم عنها في صورة مثلا مع بقائها فيها لمانع منع من تأثيرها لا من وجودها وثالثها ان تخصيص العلة
يؤدي الى تصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد انما تثبت بسلامته عن المناقضة وفساده وخطاؤه
بانتقاضه فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا اورد عليه النقض في علته ان يقول امتنع حكم
علتي ثمة لمانع واذا كان كذلك يؤدي الى تصويب كل مجتهد قوله بالاصلح على الله تعالى لان الاصلح في كل مجتهد ان
يكون مصيبا والقول بالاصلح باطل فما يؤدي اليه يكون باطلا والجواب بان القول بالتخصيص انما يؤدي الى
التصويب ان لو قبل منه مجرد قوله امتنع حكم علتي لمانع اما اذا اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا فلا
يتيسر لكل مجتهد عند ورود النقض على علته بيان مانع صالح للتخصيص على ان لهم ان يقولوا انما اعتبر حكم
بان يقولوا لما كان عدم الحكم عندكم في صورة التخصيص مضافا الى عدم العلة تيسر ما يمكن لكل مجتهد
اذا اورد عليه نقض ان يقول عدمت علتي في صورة النقض لزوال وصف منها او نقصانه عنها وتخلص عن
النقض وسلمت علته على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا ولئن سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه تصويب كل مجتهد لجواز ابطال
علته بسائر الطرق كالممانعة والمعارضة وفساد الوضع والعلة وغيرها ولئن سلمنا انه يلزم منه تصويب كل مجتهد
لكن انما يلزم منه التصويب في حق العمل لا في حق الحكم الثابت عند الله كما روي عن ابي حنيفة انه قال كل مجتهد مصيب والحق
عند الله واحد وكذلك لا يؤدي الى القول بالاصلح والا لكان هذا الالزام واردا عليكم ايضا لانكم تقولون
بالتصويب بهذا المعنى ولئن سلمنا انه يلزم منه التصويب في حق الحكم ايضا لكن لا يلزم منه القول بوجوب الاصلح على الله
تعالى بل رعايته ووقوع الاصلح والقول بوجوب الاصلح باطل لا لوقوعه منه تعالى والعقل على ان افعال الله تعالى واحكامه
معللة برعاية مصالح العباد كما ينادي به تعليله لهم في شرعية المعاملات والعقوبات والزواجر وقد صرح صاحب التنقيح
القول بسراية الخاصية في العد منسوخ ان افعال الله تعالى معللة برعاية مصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا
[illegible] ايضا [illegible] لا امتداد الخلق
[illegible]

مصالح العباد لا لان ذلك يجب عليه تع بل تفضلا منه تع على هذا الوجه تفضلا واحسانا فليتأمل عن اصل المسئلة مصورة
في انه هل يجب على الله تع ان يفعل بعباده ما هو الاصلح لهم فعند عامة المتكلمين انه لا يجب ذلك عليه تع وقال ابو القاسم
الكعبي ومن تابعه من المعتزلة ان ذلك يجب عليه تع في الدين ولا اشكال ان كون العبد مستعدا لان يصير اهلا لان يكتسبه ويطيع
ويطيع فعله والاملاء انه يجب على المكلف ان يفعل ما هو الاصلح له لانه تع امر به الناس ان الاتيان بالواجبات
والاجتناب عن المعاصي اصلح له وانه واجب عليه اي عاصيا ان من اتكل عليه يكفر والعياذ بالله اي اعتقاد ما يجب لله
تع ووحدانيته وصفات كماله ونعوت جلاله مسنون قطعا ولا شك ان ذلك اصلح لنا فان لزم من ذلك القول
بوجوب الاصلح على الله تع كتشبيه احوال الناس بالعقول ترجح علم الكلام فذلك على خصوصيتكم وان لم يلزم من ذلك القول
به لانه غير محل النزاع بحيث يظهر الحق ويلتبس ان مسئلة التعويض تشبه مسئلة الاصلح المختلفة بين المتكلمين
في هذا ما يتنبه لمن يتحقق هذا المقام واستعد بالله من الزلل والخطاء في الكلام اما كي وان تكلم من قبل
العاقل في محل من الاعتراف من تعاطي وان يحمل التعليل غلطه التشديد فالرجوع الى الحق لا اخرى
فالاولى   واما حكمة تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه فتغلب الظن على اصابة الخطاء لما
مر من اشتراط عدم النص في الفرع وزاد الثاني ان يرد ولا اجماع بقوله تعدية الحكم بما له الظن اشار الى ان
القياس من الادلة الظنية وان كان وجوب العمل قطعيا وقوله على احتمال الخطاء بناء على ان المجتهد يخطئ ويصيب
قبل ولا يخفى ان حمل التعدية على الحكم من التسامح لان حكم النص لا يثبت الثابت فيكون عين والتعدية نفس القياس
فلا يكون حكمه اللهم الا ان يقال الضمير يرجع الى التعليل الذي يدل عليه القياس   فالتعدية حكم لازم
للتعليل عندنا وعند الشافعي هو صحيح بدون التعدية حتى جوز التعليل بالثمنية والحق بان هذا لما كان من جنس
الحجج وجب ان يتعلق به الحكم مثل تعلقه بسائر الحجج الا ترى ان دلالة كون الوصف علة لا تنقص تعديته بل يجوز
ذلك بمعنى في الوصف ووجه قولنا ان دليل الشرع لا بد ان يوجب علما او عملا وهذا لا يوجب علما بلا خلاف ولا
يوجب عملا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص وانه فوق التعليل فلا يصح قطعه عنه فلم يبق للتعليل حكم سوى
التعدية ولا يقال التعليل لا يتعدى يفيد اختصاص حكم النص به لانه يحصل بترك التعليل على ان التعليل
لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى ليبطل منع القائس اي فجاز التعدية حكم لازم التعليل حتى لو خلا التعليل
عن التعدية كان باطلا وعند الشافعي [illegible] الوصف [illegible]
حتى جوزوا التعليل [illegible] التعدية [illegible] الحكم لازم التعليل [illegible]

ان الحكم القياس هو التعدية وان الخلاف في التعليل وعند الشافعي ان كانت العلة متعدية سمي قياسا وان
كانت قاصرة سمي تعليلا فعلى قوله يكون القياس اخص من التعليل احتج الشافعي بان المعنى المستنبط
من المنصوص لما كان من جنس الحجج التي يتعلق بها الاحكام وجب ان يتعلق به اثبات الحكم مطلقا سواء تعدى الى
فرع او لا مثل تعلق الحكم بسائر الحجج من الكتاب والسنة فان الحكم يثبت بها خاصا كان او عاما وهذا لان
الدليل الذي يدل على كون الوصف علة من الملائمة والعدالة بالتأثير او الاخالة او العرض على الاصول
لا يفصل بين وصف ووصف اي لا يتوقف على كونه متعديا بل التعدية باعتبار عموم الوصف وعدمها باعتبار خصوصه فان
التعدية تتوقف على صحة العلة اجماعا فلو توقف صحة العلة عليها لزم الدور وايضا اعتبر العلة المستنبطة
بالمنصوصة ووجه قولنا ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا اذ لو خلا عنهما لكان عبثا وهذا اي
التعليل بالوصف القاصر لا يوجب علما بلا خلاف لكونه دليلا ظنيا ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لان وجوب العمل
في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لان النص فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص واضافته الى
التعليل لانه العدول عن اقوى الحجتين الى اضعفهما لان ولاة العقول والقياس ان يقول هذا منصوص يجري الواحد الموافق
للكتاب قلنا لا نسلم ان يطلب التعليل من دلالة الشرع اعترضوا عليه بان حصر الفوائد فيما ذكرتم من العلم والعمل
ثم اذ لها فوائد اخرى منها ما ذكره المصنف بقوله فالتعليل لا لا للتعدية يفيد اختصاص حكم النص بمحله فلا يشتغل المجتهد
بطلب التعدية ومنها معرفة الحكمة المتعلقة للمشروع الطائفة والعقول فان العقول الى قبول الاحكام المعقولة
اميل منها الى قهر التحكم واجيب عن الاول بان هذا الاختصاص يحصل بترك التعليل لان النص بصيغته ما دل
على ثبوت الحكم في المنصوص عليه فقط فلما لم يعلل لا يتعدى فاذا ترك التعليل يثبت خصوصه فلا فائدة في التعليل اذا
على ان التعليل لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى كما يجوز تعليل الاصل بعلتين تتعدى احديهما اكثر تعدية
من الاول وهذا لان العلة الشرعية علامة والاسم يصح على الاصل علامتين واحد يتعلق منع القائس والقائل
الاول فلم لا يجوز هذا اي نفى والحكم في الاصل الى العلة مع كونه مضافا الى النص واجيب عن الثاني بان الوقوف
على الحكمة من باب العلم لا من باب العمل والدليل لا يوجب علما فيبطل منع القائس كذا قيل وفيه نظر واما الجواب عن
الدور فمقول [illegible] صحة العلة لا تتوقف على تعدية الحكم بل على وجود [illegible] الاصل وفي قطع الدور
[illegible] نص عليها
[illegible] الشارع

بعد اختصاص الحكم به اذ لا يجوز للمجتهد ان يعلله بعلة لم يقل بتعديته وان لم يبق هذا الخلاف مبنيا على الاختلاف
في جواز التعليل بتعدية الحكم الى الفرع فمن يعتبر من جوز ذلك جوز التعليل بالعلة القاصرة ومن لم يجوز ذلك لم يجوز
التعليل بها ثم جملة ما يعلل له اربعة اقسام الموجب او وصفه والشرط او وصفه والحكم او وصفه فالتعليل
بالقياس لاثبات صفة الاشتراك ام او نفيها لا يجوز كمسالة الجنس بانفراده يحرم النساء والمعنى بانفراده
موجب سقوط شطر الصلوة ام لا والاطعام بصفة الاباحة موجبة للتكفير ام لا والوطي بصفة الحل يوجب
حرمة المصاهرة ام لا والتسمية شرط الحل الذبيحة والشهود للنكاح وصفة العدالة والذكورة في الشهود شرط ام لا
والركعة الواحدة وصوم بعض اليوم مشروع ام لا والوتر والاضحية والاعتمار واجب ام لا فلا يجوز
التكلم فيها بالقياس لانه نصب الشرع بالراي وطريق معرفته السماع ممن ينزل عليه الوحي لا الراي ولا يلزم
صوم يوم النحر لان الاصل وهو في صفة حكم النهي لم يكن ثبت بالراي ولانا انما انكرنا اثبات الجملة اذا
لم يوجد له اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فهو القسم الرابع الذي صح تعديته كالاصل في مسح الراس الحقه
الشافعي بالمغسولات ونحن بالممسوحات والاصل في شطر التقابض في بيع الطعام بالطعام الحقه
بيع الصرف ونحن ببيع الاعيان بالاثمان بخلاف شرط التسمية في الذبيحة والصوم في الاعتكاف والملوك في التعنيه
او اثباته لا يجد اصلا نقيسه عليه لان القياس ذكره حكمي اولانه معدول به عن القياس اعلم ان جميع ما
يعلل له اربعة اقسام التعليل لاثبات الموجب او وصفه اولاثبات الشرط او وصفه اولاثبات الحكم او وصفه
وكل ذلك باطل لا خلاف بين الفقهاء ان اثبات سبب او شرط او حكم بالراي ابتداء لا يجوز وانما اختلفوا
في اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية بان يثبت سببا او شرطا لحكم بالنص او الاجماع هل يجوز تعديته
السببية والشرطية الى محل اخر بمعنى جامع يقتضي ذلك سببا او شرطا لذلك الحكم فيه ام لا فذهب الجمهور من
اصحاب الشافعي وبعض اصحابنا رحمهم الله الى ان ذلك لا يجوز وذهب بعض الاصوليين منهم الامام فخر الاسلام
الى ان ذلك جائز وهو اختيار المصنف فانه ذكر بعد هذا باسطر وانما انكرنا اثبات الجملة اذا لم يوجد له
اصل يصح تعليله فظاهره يدل على ان المراد من قوله التعليل باطل لاثبات هذه الاقسام او نفيها بطلان التكلم في التعليل
ابتداء لا التكلم بطريق التعدية فمسالة ... الجنس بانفراده ... حرمة النساء ... الشافعي
يحرم النساء ... صلاة ... الحكم ... الشافعي ... التقابض
على ... في ... الحقه ...

ابطاله بالقياس ايضا وكون السفر سببا مسقطا لشطر الصلوة عندنا وعند الشافعي ليس بمسقط فلا يمكن
اثباته بالقياس ولا نفيه لانا لا نأخذ سفرا مسقطا شطرا حتى نقيسه عليه لكنا نتكلم فيه بالنص وهو
قوله عم ان الله تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته [illegible] واما مثال صفة الموجب فمثل صفة
السوم في الانعام هل هو شرط للزكوة ام لا فعندنا شرط وقال مالك ليس بشرط فلا نتكلم فيه بالقياس بل
نتمسك بالنص على اشتراطه او عدم اشتراطه ومثل صفة الحل في الوطي اهو شرط لاثبات حرمة المصاهرة ام لا
عندنا لا يشترط وعند الشافعي يشترط فنحن نتكلم فيه بالنص لا بالراي واما مثال الشرط فمثل اشتراط التسمية
للذبيحة عندنا خلافا للشافعي ومثل الشهود للنكاح عندنا شرط وعند مالك ليس بشرط والعدالة والذكورة
في شهود النكاح اهي شرط ام لا فهذا نظير صفة الشرط واما مثال الحكم فمثل الركعة الواحدة غير مشروعة عندنا
لنهي النبي عم مشروعة عند الشافعي حتى جوز الوتر بركعة وكذا صوم بعض اليوم غير مشروع عندنا خلافا له
واما مثال صفة الحكم فمثل الاضحية واجبة عندنا وعند الشافعي غير واجب عندنا فلا يجوز اثباته بالراي وانما
جعل الوجوب صفة الحكم مع انه حكم براسه لانه لما جعل مشروعيته حكما كان وجوبه صفة وانما لم يجز التكلم
في هذه الاقسام الثلاثة بالراي لانه نصب الشرع بالراي او رفع له كما في الشرط وصفته لان الحكم كان ثابتا
قبل الشرط وصفته فتعليقه بهما يجعله معدوما قبل وجودهما شرعا واثبات الاحكام ورفعها بالراي ابتداء
باطل بل انما يعرف ذلك بالسماع ممن ينزل عليه الوحي ولان القياس لا يعقل الا في شيئين فيكون معدوما
عند انعدام محل الفعالة كالعلم لا يتصور في الجماد قلت ولعمري ان التعرض لهذه الاقسام الثلاثة بالابطال
كان مستغنى عنه لما سبق من تعريف القياس وشرطه وحكمه وان كان غرضه بيان جريان القياس في الشروط والاسباب
نفيا لقول طائفة من الاصوليين لكان يكفيه الاكتفاء بما جعله القسم الرابع فانهم قد تكلموا في صوم يوم
النحر بالراي وهو من النوع الرابع في الحكم وهو الصوم انه مشروع ام لا فقلنا الاختلاف في صوم يوم النحر بناء على
الاختلاف في موجب النهي انه لا يعدم المشروع مع بقاء اصله او رفع مشروعيته اصلا وهذا لا يثبت بالراي بل
بما يدل عليه النص والا فانا انما انكرنا التكلم بالراي في هذه الجملة اذا لم يوجد له اصل في الشريعة يصح تعليله فاما اذا
وجد فهو القسم الرابع الذي يصح تعليله ... من الشرائط وصوم يوم النحر من هذا القسم فاما
... لكون الصوم مشروعا ... الايام ... الحكم بتعليله
... ومسح الراس الحقه الشافعي بالمغسولات ... الحقنا

بالموصوف الخارج في عدم سببية التثليث وكذا الاصطلاح في اسقاط التقابض في بيع الطعام بالطعام وان كان يكفي في
عدم اشتراط التعيين بالوزن لكن الشافعي لما وجد لاثباته اصلا وهو بيع الاثمان بالاثمان الحقه به ونحن لما وجدنا
لنفيه اصلا وهو بيع السلع بالاثمان الحقناه به ثم الكلام بعد ذلك في الترجيح وهذا الخلاف في سقوط التسمية في الذبيحة
فالمدعي لاثبات هذا الشرط لا يجد له اصلا يقيسه عليه والنافي فان قاسه على الناسي فللمعترض ان لا يمنع سقوط التسمية ولكن
يقول يجعل الناسي كالمسمي حكما للعذر او يقول سقوطه عن الناسي [illegible] لا الناسي والخلاف في شرطية الصوم للاعتكاف
لا يمكن اثباته بالقياس لما قلنا واما اثباته بالنص فلا نص فيه فان قالوا للاعتكاف اصل وهو الوقوف بعرفة
فانه لبث في مكان فلا يشترط الصوم فيه كما لا يشترط في الوقوف قلنا ذلك ليس بخلاف القياس والتعدية
واما دفعه بقول المعلل فيان طرديه وموثره وكل قسم ضرورة من الدفع اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول
بموجب العلة ثم الممانعة ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضة اما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله
مثل قولهم في رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية ايضا
واما لحوقه بالاطلاق والنية على انه تعيين وقولهم الخلع فسخ للنكاح فلا يلحقها الطلاق كمنقضية العدة فنقول
بموجبه ان الطلاق لا يلحقها بهذا الوصف بل لوصف انها معتدة عن نكاح وقولهم المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه
كغسل الوجه فنقول تثليثه مسنون عندنا بطريق الاستيعاب ولكن بعد التكرار مسنون كالغسل فلا نم بل تثليث
الفعل في المحل وقولهم انه فعل لا يمضي في فاسده فلا يلتزم بالافساد كالوضوء فنقول بموجبه لكن يلزمه بالشروع
فان قال لا يجب كالوضوء قلنا نعم بهذا الوصف لا يجب القضاء عندنا بل بوصف انه يجب للنذر لما فرغ من بيان
بعض القياس من شرطه وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال العلل قسمان طردية وموثرة فالطردية هي الوصف الذي
اعتبر عليته لدوران الحكم معه وجودا عند البعض ووجودا وعدما عند البعض كما مر من غير نظر الى ملاءمته وثبوت
اثره في موضع بنص او اجماع والموثرة ما ظهر اثره بنص او اجماع في موضع من المواضع كما مر بعدين والعلة
الموثرة عند من يمنع التخصيص اخص من الطردية لانه قد لا يوجد [illegible] من شرط الانعكاس فبينهما عموم وخصوص من وجه
لوجود الانعكاس بشرط في الموثر وكذلك عند من يجوز التخصيص الا الاطراد ليس بشرط عندهم في الموثر والاطراد
بالطردية وان كان فاسدا عند المعترض لكن [illegible]
[illegible]
[illegible]

عدم الممانعة على الباقين لان المنع اسهل مما هو عدم فساد الوضع لانه اول في الدفع ثم المناقضة فجعل المجلس
وشد القطاع لكل حكم ولم ادر ما الاعاجم الى ان ذكر المعارضة مع ان العلة الطردية قد يدفع بها كما
يدفع بها العلة المؤثرة كانهم جعلوا الطردية مدفوعا لاحق له بالحصول من الطرق وفي الاحتجاج السابقة الى الاشتغال
بها اما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله اي قول السائل ما يوجبه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف
في الحكم المقصود وهذا النوع من الاعتراض انما يتاتى اذا [illegible] المعلل بعلته ما يتوهم انه محل النزاع ولا يكون كذلك
فيمكن للسائل الدفع بالتزام موجبه مع بقاء المقصود في الحكم او اثبت المعلل بعلته ابطال ما يتوهم انه ماخذ
الخصم فالتزام السائل موجب العلة مع بقاء النزاع في الحكم بناء على ان ذلك ليس ماخذ لمسئلة الخصم ومسئلة
السلف من امثلة القسم الاول ومسئلة الخلع فللملزوم بالشروع من امثلة القسم الثاني مثل قولهم في صوم رمضان
انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فنقول موجب علتكم انه لا يتادى صوم رمضان
الا بتعيين النية [illegible] لان عندنا لا يصح [illegible] واما لحوقه بالاطلاق والنية لان الاطلاق تعيين في حق
الصوم لان التعيين ساقط عنه في الفاصل [illegible] وفيه بحث لان الخصم يقول ان التعيين بطريق القصد الى
العزيمة شرط كصوم القضاء فان سلم هذا فكيف يصح الخلاف في الا فكيف نسلم موجب تعليله والجواب عنه ان الخصم الحق
التعيين ولم يصرح بالقصد الا بعد ما قال بموجب العلة فان صرح بالقصد [illegible] بالممانعة وقد ظهر هذا الاعتراض
في جميع الامثلة والجواب عن الكل واحد وفيه بحث كيف خفي على هذا الفحول وصوب الحذاق المهرة في هذا الفن ومثل
قولهم الخلع فسخ للنكاح بالخلع فلا يلحقها الطلاق في العدة كمنقضية العدة قلنا لهم سلمنا انه لا يلحقها الطلاق
لاجل كونها منقطعة النكاح بل لوصف انها معتدة عن نكاح صحيح فان العدة اثر من اثار النكاح فبعد ارتفاعه
بقي ملك الزوج عليها حتى كان له ولاية منعها عن الخروج فيكون المراة بهذا الوصف محلا للطلاق ومثل قولهم
المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول بلزم موجب علتكم فنقول التثليث مسنون عندنا ايضا
لكن بطريق الاستيعاب فان الفرض يتادى بربع الراس عندنا فالاستيعاب تثليث وزيادة لان التثليث جعل
الشيء ثلاثة امثاله وقد كان الفرض [illegible] ثلاثة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

عند استيفاء الفرض بخلاف صرف التكرار خلف عنه وفي مسح الرأس لا يسن التعدد وعلله بانه مسح محله فبطل الحلف
في هذا الاعتراض مع تعدد الاطلاق والقول بموجب العلة وعلى تعدد العلة الممانعة وهذا لو كرر حذوا منها بشيء
عن اعتراض السبر وهو في مسائل السلف من المسلم والعصر في المسئلة الاولى ليس بمحل النزاع واما النزاع في ان الاطلاق
يعلم في ان الاصحاب سلبت ام لا ومثل قولهم في صوم النفل بيت له انه بلا نقض في فاسد فلا يلزم الانساء كالوضوء
يقول بموجب بالاحتياط لا يمنع انفا وهذا حاد احا قصد لكن احسان بان الشرع في صوم النفل وصب المقا في حلفه
بل انما يلزم بالشروع بامر وان قال المعلل نعني ان لا يجب بالشروع ولا بالانساء كالوضوء فلا نسلم بهذا الوصف وهو
الشروع في عبادة لا تمضي في فاسدها لا يجب القربة عندنا وكل ما يجب بالشروع في عمل يجب بالنذر وعدم الوجوب
باعتبار الوصف الاول فانه لا يمنع الوجوب باعتبار الوصف الاول فلا نسلم احملة الاصوليين في انه هل يجب على السائل
بعد ما زاد في حجته في كون المعلل بانه ماخذ او يقبل بحث لانه افرد لا اصابه الكلام في الخبط والعناد
وقيل لا يجب بل يكفي ان يقول لانه ان الماخذ ما ذكرت بل انا حذو عن عندي الا انه لو قيل لكان دليلا على دفعه بطلب
وضايقه في النقض   واما الممانعة فاربعة اوجه ممانعة في نفس الوصف كقوله في من عقوبة متعلقة بالجماع
فلا يجب بالاكل كالرجم والجلد لانا لا نسلم تعلقها بالجماع بل بالافطار وفي صلاحية الوصف للحكم كقوله في الشفعة الصغير بكر
مشهورتها فلا تنكح الا باذنها كالثيب العاقلة فلا نسلم صلاحية هذا الوصف فان الايجاز لم يوجد منها سو
والسكوت به وقوله انه طهارة مسح فيسن تثليثه كالغسل فيقول المسح لا اثر له في التثليث وبدون الاثر لا
يكون الوصف صالحا لاضافة الحكم وفي الحكم لانا استفيد ان تثليث الغسل بل تكميله عن الاكمال بدون التثليث
يتصور عند استيفاء الفرض بخلاف ولا انا نسلم ان شرط التكفير التكميل بل الامتثال في اضافة الحكم الى الوصف كقوله
النكاح ليس بمال فلا يقبل فيه شهادة النساء كالحدود ولا يعتق الاخ على الاخ لعدم البعضية كابن العم ونحن لا نسلم
اضافة العدم الى العدم فهذا اعلم ان الممانعة امساك السائل عن قول ما اوجبه المعلل من غير دليل وهي على
اربعة اوجه ممانعة في نفس الوصف وهي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور او منع وجوده فيه كقول الشافعي في كفارة
الفطر من عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل والشرب كالرجم في باب الزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع بل هي
متعلقة بالافطار وممانعة في صلاحية الوصف للعلة [illegible] صالح للتعدية [illegible]
ان كان فيه الحكم كقول الشافعي في البكر الصغيرة [illegible] مشهورتها فلا تنكح الا باذنها كالثيب [illegible]
لانا لا نسلم صلاحية الوصف [illegible]

في الحال

في الحال ام زال مسقطا لحد شرع العاقل ام لا كان ان قال بانه كان اسقط بالجنون لانها تزوج في الحال
ورأيها عن ماليوس منه لتوهم الافاقة فان قال نزول فانا في الحال لم يوجد في الفرع وان قال نزول مسقطا لم
يوجد في الاصل لان المانع في العاقلة الزوال العام لا المسقط والوصف اذا لم يكن صالحا في الاصل والفرع لا يكون
صالحا لاضافة الحكم المطلوب بالتعليل وكقوله في مسح الرأس انه طهارة مسح فيسن تكراره كالغسل فيقول المسح لا اثر له
في التكرار بل سنيته عن التعجيل في التكرار نوع مشقة وبدون الاثر لا يكون الوصف صالحا لاضافة الحكم فان قال اني
اردت اثبات [illegible] وعند في التطهير حجة بدون التاثير فلا حاجة الى بيان التأثير في المقام مقام الاحتياج الى
الالزام الخصم فلا يصح لكن الاصحاب [illegible] الالزام حجة عند الخصم الاول ان الكافر اذا قام بسنة كفارة على مسلم لا يصح
وان كان من اهل الشهادة حجة عند المدعي كذا انشا وممانعة في الحكم وهي منع ثبوت الحكم المدعى في الاصل كقوله مسح في
الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فلا نسلم ثبوت هذا الحكم في الاصل فالمسنون هناك عندنا ليس التكرار بل التكميل
عن ان الاكمال بدون التكرار لا يتصور عند استيفاء الفرض بحله فصرنا الى التكرار ضرورة ولا ضرورة هنا
مصيرنا الى الاستيعاب ومثل قوله في طعام الكفارة يشترط التمليك كالكسوة فلا نسلم ان شرط التكفير التمليك
بل انما شرط الامر على الامتثال الا ان في الكسوة يكون بالتمليك وفي الطعام بالاباحة على ما عرف وممانعة في اضافة
الحكم الى الوصف وهي منع تعلق الحكم في الاصل بالوصف كقول الشافعي رحمه الله النكاح ليس بمال فلا يقبل فيه شهادة
النساء كالحدود والاخ لا يعتق على الاخ لعدم البعضية كابن العم ونحن لا نسلم بان عدم قبول شهادة النساء في الحدود
لعدم ماليتها بل لان الحدود تندرئ بالشبهات والنكاح مما لا يندرئ بالشبهات ولا نسلم بان عدم الاعتاق في ابن العم
لعدم البعضية بل لعدم القرابة المحرمة للنكاح وكل تعليل يكون لعدم وصف او عدم حكم يبطل بهذا الاعتراض
لان العدم لا يصلح علة كما نبينه ومن الممانعة ان من الممانعة في الصلاحية من وجه لان منع الصلاحية منع تعلق
الحكم به من غير عكس لانه قد يمنع الصلاحية من وصف جعل علة في الفرع ومن مخصصه بوصف جعل علة في الاصل
واما فساد الوضع فمثل تعليلهم لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين عند توقيها على الاباء والقضاء
لافتراق الدين كالردة [illegible] النكاح الى [illegible] مع ارتداد احدهما بعد الدخول [illegible] اعتبارا
[illegible] الاسلام لا يصلح قاطعا والردة لا يصلح عفوا وكذا تعليله في الفروع [illegible]
[illegible]
[illegible]

لأن سلب ما لا يستقل عن الوصف في مثله التعليل بالطعم والثمنية لتحريم الربوا يشمل حاجة الناس إليهما فيناط به
تحريم الربوا تضييقاً لطريق الوصول إليهما إظهاراً لخطرهما فإن ما ضاق إليه الوصول عز في الأعين إذا
أصيب وإذا اتسع هان اعتباراً بالنكاح وهذا فاسد في الوضع لأن ما هذا شأنه لا يصلح علة للتحريم
بل التسهيل فيه كالإطلاق في بيع الوجود هكذا جرت سنة الله في اعتباراً بالماء والهواء والتراب وأما الحرية فعبارة
عن الخلوص فيصلح علة للتحريم وأما المثال فهو مثل قولهم في الوضوء والتيمم إنهما طهارتان فكيف افترقتا في النية
فينقض بغسل الثوب والبدن فيضطر إلى بيان وجه المسألة وقولهم الوضوء تطهير حكمي لأنه لا يتعقل في المحل نجاسة
فكان كالتيمم في اشتراط النية ليتحقق التعبد وقلنا الماء مطهر بطبعه كما أنه مزيل والحدث يعم البدن فعال
فلان الحدث والوضوء خص بالجرح فهو مانع عن كون العلة معتبراً في بعض الحكم بالنص والإجماع مثل تعليل أصحاب
أي الفرقة بين إسلام أحد الزوجين حيث قالوا إسلام أحدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في غير
المدخول بها من غير توقف الفرقة على إبائه الإسلام وعرضه القاضي والعرض كردة أحدهما قبل الدخول
وقبل تعليلهم لا يبقى النكاح مع ارتداد أحدهما في المدخول بها إلى انقضاء العدة بأن ملك النكاح بعد الدخول
متأكد فيتأخر إلى انقضاء العدة كما في الطلاق ونحن نقول تعليلهم في المسلمين فاسد في وضعه أما الأول
فلأنهم أوجبوا الفرقة بتعليل إسلام أحدهما في الحادث المورث للاختلاف والإسلام شرع عاصماً للحقوق لا قاطعاً
لها وأما في الثاني فلأن الردة عرفت قاطعة للحقوق فلا يصلح عفواً إلا لا يصلح أن يجعل كالعدم للحكم ببقاء النكاح
لأنها في إغارة البيع وكذا تعليل الشافعي في الفروع وسوال الأول وهو سنة الحج ثم لم يجز الإحرام من نفل أو من غيره فإنه
مع ما نوى عندنا وعند الشافعي يقع عن فرضه لأن فرض الحج يتأدى بمطلق النية فيتأدى بنية النفل أيضاً كما لو كان
فإن التصدق بالقياس على الصوم مطلق النية لما كان يتأدى به الركن كان نية النفل كذلك وهذا التعليل فاسد
ونهي لأنه يريد بها حمل المقيد على المطلق ولم يقل به أحد وإنما الخلاف فيما هو في حمل المطلق على المقيد
كما مر الأول أن مطلق الدراهم ينصرف إلى نقد البلد للعرف أما المقيد فقد تقرر فإنه لا يحمل على المطلق فيصرف
لما نقد البلد لأنه لا عائد أن نية النفل في رمضان محمول على مطلق النية [illegible] أبيتم لا ما يعمل
نية النفل ثم لغو لكون المشروع واحداً [illegible]
فالفرق وكذا تعليل [illegible]
إذا [illegible]

لان

لأن ما زاد الحرية شرعاً في جلب زيادة الكرامات كملك الأشياء والولاية لأن سلب ما لا يستقل عن الوصف هو التعليل
يؤدي إلى الكل بأنه لأن المولى لما دفع إلى العبد مهراً فيصلح للحر والأمة وقال له تزوج من شئت جاز له أن ينكح
الأمة فلما جاز للرقيق مع طول الحرة أن ينكح الأمة فلو لم يجز للحر ذلك لكان حاله انقص من حال الرقيق فيأتي
لا فعل ومثل التعليل بالطعم والثمنية أي مثل التعليل المعلوم التعليل بالطعم والثمنية فإنهم قالوا إن الطعم
معنى له خطر وكذا الثمنية يشمل حاجة الناس إليها في بقاء النفوس وفي قضاء الحاجات فناسب أن يناط بكل واحد
منهما حرم الربوا فإنه لا يجوز بيعه إلا بشرط زائد وهو المساواة إذ إقرار بمثله حقيقة لطريق الوصول إليهما
إظهاراً لخطرهما فإن ما ضاق إليه الوصول عز في الأعين لما أصيب وإذا اتسع الوصول إليه هان في الأعين
اعتباراً بالنكاح فإنه لما كان معنى يتعلق به قوام العالم وكان استيلاء على محل ذي خطر شرط لجوازه حضور
الشهود وإذن المولى وقلنا هذا التعليل فاسد في الوضع لأن ما هذا شأنه من شمول حاجة الناس إليه
لا يصلح علة للتحريم والتضييق بل التسهيل فيه كالإطلاق في بيع الوجود لأن الحاجة لو لم تؤد إلى الإباحة كانت تقبل
عند الحاجة هكذا جرت سنة الله في تسهيل الأمر على عباده واعتبر هذا بالماء والهواء والتراب فإن الله تعالى
بفضله وكرمه سهل الوصول إلى هذه الأشياء لما علم شمول احتياج الناس إليها وأما الحرية فعبارة عن الخلوص
يقال طين حر أي خالص وفي التنزيل رب إني نذرت لك ما في بطني محرراً أي مخلصاً من أعمال الدنيا فيصح أن يكون
الأصل فيها حرمة الاستيلاء فإنه نوع رق لكن الحل شرع لعارض الحاجة إلى بقاء النسل وما ثبت بالعارض
يجوز أن يتوقف على شيء لما فيه من مخالفة الأصل وأما المثال فهو معنى إظهار تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة
سواء كان لمانع أو لا عند من لا يجوز تخصيص العلة وعند من جوزه إن لم يكن لمانع يكون مناقضة وإلا فلا
مثال ذلك ما علل الشافعي في اشتراط النية في الوضوء بأن الوضوء والتيمم طهارتان فكيف افترقتا في
النية فلنا نعترض هذا التعليل بغسل الثوب والبدن عن النجاسة فإنه طهارة ولم يشترط فيها النية إجماعاً
فيضطر المعلل إلى بيان وجه المسألة أي المعنى الفقهي المؤثر لأن الطرد الذي تمسك به لما انتقض لا
يؤمن مخلص إلا بالعدول عنه إلى بيان المعنى المؤثر فيسأل هذا أن لم يحصل ذكر العلة [illegible] النقض
[illegible] في ذكر بأنه يعود إلى ما احتججت على ما طرده هذا الوصف
[illegible] هذا المطلق أن ذلك
[illegible] نقضه

لا يمكنه الا ان يقول ان الثاني شرط للعلة لا ان يقول الطهارة تطلق بالتواطؤ او بالاشتراك على الطهارة عن الحدث وعلى
الطهارة عن الخبث ومراده بما هو الاول فلا يرد ما ذكرت بعضا ووجه المشكل ان يقول المعلل الوضوء
تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول المعنى اذ لا يعقل في المحل نجاسة تزول به لانه طاهر حقيقة وحكما وفسر طهارته
السنة كما في التيمم لكن الفعل لا يتحقق بدون النية بخلاف غسل الثوب النجس لانه معقول ولكن يقول الماء مطهر
بطبعه كما انه مزيل للنجاسة لان الله تعالى خلقه كذلك كما قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فاذا استعمل في محل
النجاسة طهر سواء قصد بالاستعمال التطهير او لا كالنار لما كانت محرقة بطبعها تعمل في الاحراق مطلقا سواء
قصد الاحراق او لا فان قلت نعم انه مطهر لكن للمحل النجس والمحل هنا طاهر فكيف يطهر قلنا لا نسلم ان المحل ههنا
طاهر فان خروج النجاسة تثبت صفة الحدث لكل البدن الا ترى انه يقال فلان محدث ولو اختص بموضع لكان
اول المواضع بخروج الحدث وهذا لان الصفة متى ثبتت في ذات يتصف كل الذات بتلك الصفة يقال فلان سميع عالم
بصير وان كان يسمع باذنه ويبصر بعينه ويعلم بقلبه وهذا حقيقة كما اختاره بعض العلماء اذ لو كان مجازا لصح
نفيه ومعلوم ان من قال فلان ليس بسميع ولا بصير ولا عالم ولا محدث يكذب عرفا فثبت ان الحدث غير مقتصر
على المخرج بل سار الى الجميع ولعل الدال يقول ان سلمنا ان هذا الاطلاق حقيقة ولكن لا يقتضي حلول
الحدث جميع اجزاء البدن بل الحلول في البعض كاف لصحة الاطلاق كما في السميع والبصير والعالم فلا يتم التعدي
الا ان الشرع اقتصر على غسل الاعضاء الاربعة تيسيرا فيما يكثر وقوعه وفيما عداه بقاه على
اصل القياس كالمني في الحيض والنفاس فتبين انه ما لا يعقل وصف كل البدن بالنجاسة والاقتصار على غسل
البعض في النية للتعليل الغاية بالماء لا للوصف العام بالمحل فكان مثل غسل النجس حلالا والتيمم لانه تلويث ولا
يجعل مطهرا حالة ارادة الصلوة وبعدها يستغنى عن النية ايضا جواب عما يقال لما اتصف كل البدن بالحدث
ينبغي ان يجب غسل كل اجزاء البدن الشرع اقتصر على الاربعة التي يكثر تكررها اقامة له مقام جميع البدن تيسيرا
مع العمل فيما يكثر وجوده ويعم وجوده والى عداه مما لا يحرج فيه لعدم وقوعه بقاه على اصل القياس كما في
والحيض والنفاس فثبت ان ما لا يعقل وصف كل البدن بالنجاسة لان حكم الحدث وان ثبت في الاعضاء
الوضوء شرعا لكنه غير ثابت حقيقة والمانع فرد به الامر بالتطهير فكان اثباته في الكل اعتبارا لكنه غير
معقول المعنى وكذلك الاقتصار على غسل الاعضاء الاربعة ايضا غير معقول كما ذكرنا والله تعالى اعلم
ما ما وهو التطهير لا يصح الرد الا للوصف العام بالمحل وهو الحدث لانه كان ثابتا قبل

١٧٧

النجس فيزيل الحدث فلانه كما يزيل الخبث بدونها خلاف التراب فانه ملوث وليس بمطهر بطبعه ولهذا لا
يزيل النجاسة الحقيقية وانما صار مطهرا شرعا عند عدم الماء وارادة الصلوة فلا يكون مطهرا حال عدم
النية كما لا يكون مطهرا حال وجود الماء فاذا وجد ارادة الصلوة صار طهورا وبعد صحة الارادة
وصيرورته مطهرا استغنى عن النية كالماء فلا فرق بينهما في حاصل الجواب مع كون التيمم تطهيرا حكميا
فكون الى مع منتف ولا فرق الى مع لا يتحقق القياس لكن الوجوه تلجئ الى الطرد ان القول
بالعائد كما ذكرنا فبينا لتتضح ما هو الحق واما العلل المؤثرة فللسائل فيه الممانعة في نفس الحجة
لان منهم من منع ان ليس بحجة الى وصفها كقول القائل ايداع الصبي تسليط على اهلاكه وقوله الذي يودع
المودوعه او تقوله ما تمسكا به في صوم يوم النحر فلا ان من منعه ولا يتم كلامه الى شرطها على ما سلف في المنع
الذي صار الوصف به علة وتبيانه في هذا كله الانكار وانما يعتبر الانكار معنى لا العبرة للمعنى لا للصورة
كالمودع يدعي رد الوديعة فالقول قوله لانه منكر معنى اعلم ان جميع العلل المؤثرة يكون بطردين صحيح وبطردين
فاسد اما الصحيح فاربعة اوجه اولها الممانعة ثم القلب المبطل ثم العكس الكاسر ثم المعارضة والفاسد اربعة
ايضا الفرق والمناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم عند عدم العلة اما الممانعة فهي اربعة اوجه ايضا
وهي اساس المناظرة لا يسع للسائل ان يحاور الى غيرها الا عند الضرورة ممانعة في نفس الحجة اي في الحجة
التي تمسك بها المجيب اهي حجة ام لا لان من الناس من منع ان ليس بحجة من استصحاب الحال والتعليل بالنفي وتعارض
الاشباه وكذا منهم من تمسك بالطرد فاذا علل المجيب بشيء منها يقول السائل لا اسلم ان ما ذكرت من الوصف
صالح لكونه حجة فكانت الممانعة في هذا الموضع دليل المناقضة والممانعة في الوصف بعد ما ثبتت صلاحيته
لا بد من وجوده في الاصل والفرع فله ان يمنع الوجود في كل واحد منهما ليثبته المجيب بالدليل لان التعليل
قد يقع بوصف مختلف في وجوده كقول الشافعي رحمه الله ايداع الشيء عند الصبي تسليط على استهلاكه وهذا
الوصف ممنوع وجوده عندنا لانه بل هو مسلط على الحفظ عنه ولهذا نضمنه وكقول السائل في تمسكه في
صوم يوم النحر انه منهي عنه والنهي يوجب المشروعية لا بد للمنهي ان يبقيه او كقول الحنفي انه منهي عنه والنهي
يقرر المشروعية لانه يقتضي لتحقق مقدورا والا يتم كلام المجيب والممانعة في شرط المعلل بان يقول
السائل ما سلف هي موجودة ام لا والممانعة في المعنى الذي صار به الوصف علة وهو الاثر
الوصف الاثر كل ما

ايجده

جاز التعليل بغير واحد في الدلائل فان الحبس للواجب والقضاء بشهادة مستور الحال جائز وليس بواجب فاذا لا بد
من بيان انه واحد العلل ليتم الالزام على السائل وذكر بيان الاثر ويسلم السائل هذا كله اي غير ما ذكرنا من
وجوه الممانعة الانكار ومطالبته وان لا يتعرض للدعوى فاذا الخلل ما سوى صورة الدعوى لم يعترض ذلك ان
كان انكارا فمعناه طلب الشرح لكنه لا يتصور والبيان كالموضوع له اذا ادعى رد الوديعة والكرع المولع كما ان
القول قوله مع اليمين لانه منكر وجوب الضمان عليه معنى وان كان مدعيا للرد صورة حتى لو قال السائل للمجيب ان
العلة في الاصل غير الذي ذكرت كان منع دعوى فكان فاسدا واذا قال ان الذي ذكرته ليس بعلة كان منع
ممانعة لكونه انكارا معنى واعلم ان النوع المذكور هنا والذي ذكرته مع العلل الطردية يتداخل بعضها في بعض
والتي لا تتداخل فيها لا انحصار لها لواحد منها لا يجري فيها مخصص من الاربعة هنا وتلك الاربعة
هنا كالاجمع تحكم وبعد الممانعة ليس الا المعارضة فان قلت اين ذهب ذلك الاعتراضات الصحيحة اربعة اوجه
تلك المعارضة بقسم الاوجه الثلثة القلب والعكس والمعارضة الخالصة على ما مر بيانه فصار مع الممانعة اربعة
اوجه بالتقسيم قلت وهذا الحصر ليس بعض ما ذكر المصنف هو انه اذا ثبت ما لا ما اه الخصم بعلة مؤثرة
لم يتجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب العلة ان امكنه ذلك والا فيشتغل بالقلب او بالعكس ثم بالمعارضة
لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعدما ظهر اثرها بالكتاب او السنة او الاجماع اما المناقضة فلان
النقض لا يرد على ما ثبت بها لحلول المعارضة لانها قد تقع بين النصوص فيحمل على الناسخ والمنسوخ وكذا تقع
بين العلل فيحمل على ما هو علة الحكم في الواقع واما فساد الوضع فلان معناه ان ذلك الوصف نافر عن هذا الحكم
ودعوى النفور بعد صحة الاثر لا يتصور اذ لا يوصف الكتاب او السنة او الاجماع بالفساد في الوضع والاعتراض عليه
فانه ان اراد تفسيره في العلة قبل ظهور اثر الوصف فذلك من الاعتراضات بالممانعة فلا يصح لا صحابي ان لا يكون
الوصف مؤثرا صح الاعتراض بها ايضا وان اراد به فسادها بعد ظهور تاثيرها فلا فرق اذا سبقها وبين الممانعة
في الفساد لان العاثر [illegible] عليه لم يبق محل الممانعة كما لم يبق محل المناقضة وفساد الوضع واجيب
عنه بالتزام الشق الاول والقول بها وبين الممانعة بانه [illegible] ان اثر الوصف [illegible] انه لم يكن مهملا
لدى خلاف الممانعة [illegible] على صحة الوصف [illegible] بعد ظهور [illegible] كان [illegible]
[illegible] الجواب [illegible]
[illegible] الاعتراض [illegible] الكلام السلف على [illegible]

وبهما ايهم [illegible] انواع الممانعة والمناقضة وفساد الوضع بان الممانعة اعتراض صحيح بحث على المجيب فيوله لا [illegible]
ومما ما بعد ان [illegible] لا استعمال [illegible] ولا اشتغل بالجواب عنهما ويكفي للمجيب ان يقول هذا اعتراض فاسد
لا اسمع منكر ولا التفت الى [illegible] ولا يكون الا [illegible] لكنه اذا تقرر منا قضه
بحث بعده بوجوه اربعة [illegible] الطاهر انهم لا [illegible] بين الممانعة والمعارضة وفساد الوضع والمناقضة في
ان الكل واحد منها مما يسمع من السائل و[illegible] الخصم [illegible] بعد ظهور كالاثر [illegible] هذا الكلام ان
سؤال السائل بعد ما [illegible] من الممانعة وظهر اثر الوصف المدعى علة [illegible] من ايراد ذلك بالمناقضة وفساد
الوضع كما في العلل الطردية ام لا [illegible] ابو زيد والشيخ [illegible] لا يتمكن [illegible] المصنف قوله وبعد
الممانعة ليس له الا المعارضة [illegible] هذا [illegible] بين الممانعة [illegible] لا [illegible] عدم
التمكن بالايراد بعد ظهور الاثر [illegible] الممانعة [illegible] لا يتصور الممانعة والا [illegible]
[illegible] يتصور وجود [illegible] ولا يتصور [illegible] فلا [illegible] المراد [illegible] على كلام
[illegible] الفساد وهذا [illegible] والله [illegible] البطلان [illegible] الامام [illegible]
الاسلام [illegible] فساد الوضع على العلة المؤثرة لانها في الحقيقة لا يرد ان على علة الشرع [illegible]
[illegible] علة مؤثرة [illegible] في الحقيقة [illegible] ان لا يكون [illegible] الواقع [illegible]
وكذا لا [illegible] الحكم مع انعدام العلة لاحتمال علة اخرى ولا الفرق [illegible] ان السائل [illegible]
[illegible] الدعوى ولان التعليل [illegible] لا يمنع التعليل [illegible] ولانه لم يصح [illegible]
الا انا [illegible] عدم العلة [illegible] العدم [illegible] اول [illegible] الى النوع الثالث
من الاعتراض الفاسد وهو وجود الحكم مع انعدام تلك العلة وهذا اعتراض فاسد لا يضر العلل بعد
ثبوت تاثير الوصف المدعى علة لان الحكم يجوز ان يثبت بتلك الصورة بعلة اخرى لجواز تعليل الحكم الواحد بعلل
مستقلة في الصحيح والعدم [illegible] العكس في صحة العلة الشرعية وان كان ذلك شرطا للعلل العقلية
الاطراد [illegible] العلة وان لم يكن العكس [illegible] الصحة [illegible] العرق [illegible] على في الاصل
[illegible] الى [illegible] ان يقول السائل [illegible] على في الاصل [illegible] تلك العلة [illegible] هذا [illegible]
[illegible] الفرع [illegible] الدعوى [illegible]
[illegible] الاصل [illegible] خلاف

ما عارضه لانه لم يبق سابلاح لانها انما يكون بعد تمام الدليل فيكون متبرعا وما قيل انه ان ذكر السائل علة اخرى
من معدومة في الفرع لا اثر مع علة الخصم الاصل لجواز ان يكون الاصل معللا بعلتين والحكم يتعدى الى بعض
الفروع باحدى العلتين دون الاخرى فمعدوله الوصف الذي يدوم به السائل الفرق بين الاصل والفرع لا يمنع
الخصم عن ان يعدي حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي يدعيه انه علة للحكم وما لا يكون فيه دفعا لكلام الخصم
يكون اشتغال السائل به عبثا وما قيل لبر الخلاف في حكم الفرع ولم يصح عما في الاان ارادنا عدم العلة المعينة
والاسعد لا يعدم علة معينة على عدم الحكم عند معارك العدم اى عند انعدام الحجة المثبتة للحكم لا يصح فلان لا يصح
عند عدم الحجة المثبتة للحكم اولى لمن رام ابطال العلة المؤثرة بالفرق فقد رام ابطال الحجة بعدم الحجة وقال الامام
الرازي الكلام في الفرق مبني على ان تعليل الحكم الواحد بعلتين هل يجوز ام لا والحق انه لا يجوز تعليل الحكم
الواحد بعلتين مستنبطتين وان جاز بعلتين منصوصتين خلافا للبعض وقال الغزالي الصحيح ان تعليل
الحكم الواحد بعلتين يجوز عندنا لان العلة الشرعية علامة ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد وانما يمتنع
فوايح العلل العقلية كما يوقف عليه في علم اصول الفقه   ولكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعه بوجوه
اربعة كما يقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد عليه
ما اذا لم يسل فيدفعه اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج لان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما فاذا
زال الجلد كان ظاهرا لا خارجا ثم بالمعنى الثابت بالوصف لا له وهو وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير يعني قد
ذكرنا ان المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة ولكن اذا احال عليه السائل مناقضة يجب دفعه بوجوه اربعة بعض
الوصف بان يقول ما ذكرته علة لم يوجد في صورة النقض وما ثم الثابت به دلالة بان يقول ليس المعنى الاول
جعل الوصف به علة وهو العائد موجودا في النقض فلا يكون الوصف بدونه علة وبالحكم المطلوب بذلك الوصف
بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف متخلفا عنه في صورة النقض بل هو موجود فيه وبالغرض من التعليل بان
ذكر لهم قلنا في الخارج النجس من غير السبيلين انه خارج نجس من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد
عليه ما اذا لم يسل فندفعه اولا بالوصف اى نمنع الوصف لانا لا نقول انه ذكر خارج لان الخروج
هو الانتقال من مكان الى مكان ظاهر وهذا المعنى لم يوجد في غير السائل لان النجاسة بعد في محلها لم تنتقل
عنه وهذا لان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما فاذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا
خارجا لكن كان [illegible] فاذا رفعت عنه يكون ظاهرا لا خارجا وانما يكون خارجا اذا [illegible]
[illegible]

الحيثية

١٧٥

الحيثية ثم بالمعنى الثابت بدلالة وصف الخروج وهو الاثر فان الخروج انما يكون حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجيس
موضعه حتى يجب تطهيره بالاجماع ثم يتعدى الى سائر البدن لان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما
يخرج منه لا يحتمل التجزي بل يجب غسل الكل كما في المني والحيض والنفاس او غسل البعض كما في البول على ما ذكرنا
وفيما لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع اجماعا فلم يكن كالبول ولو كان هو ثمة اى نجس موضعه لوجب غسل موضعه قليلا
كان او كثيرا وعند الشافعي اذا جاوز قدر الدرهم ولكان مستثنى فيما اذا كان دون الدرهم   ثم صار الوصف حجة
من حيث ان وجوب تطهير البدن باعتبار ما يكون منه لا يحتمل الوصف بالتجزي وهيهنا لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم
الحكم لعدم العلة اى لو وجب غسل ذلك الموضع صار وصف الخروج مؤثرا لانتقاض الطهارة واحترز بقوله باعتبار
ما يكون منه عن اصابة النجس من الخارج فانها توجب غسل ذلك الموضع فقط   ولو ورد عليه صاحب الجرح السائل
فيدفعه بالحكم بيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت وبالغرض فان غرضنا التسوية بينه وبين البول فان ذلك
حدث فاذا دام صار عفوا لقيام وقت الصلوة فكذا هنا اى لو ورد على التعليل المذكور نقض صاحب الجرح السائل
فان ما خرج من جرحه خارج نجس من بدن الانسان والحدث حيث لم ينتقض به الطهارة ما دام الوقت باقيا فيدفعه
بالحكم اى يدفع النقض بمنع عدم الحكم في صورة النقض بان يقول لا نسلم بانه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تأخر حكمه الى ما
بعد خروج الوقت للعذر ولهذا لزمه الطهارة للصلوة لكن بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس
بحدث بالاجماع والحكم قد يتعلق بالسبب وقد يتأخر عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار وبالغرض وهو الوجه الرابع
من وجوه الدفع بان يقال الغرض من هذا التعليل التسوية بين الخارج النجس من غير السبيلين والخارج النجس
من احد السبيلين وهو البول وقد حصل التسوية لان في البول الذي هو الحدث اذا لزم اى دام صار عفوا لقيام
وقت الصلوة فكذا الدم الملحق به حصلا للتسوية بينهما في حالتي الاختيار والاضطرار   واما المعارضة
فهي نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما التي فيها مناقضة فالقلب وهو نوعان قلب العلة حكما والحكم
علة وهذا انما يكون ان لو كان التعليل بالحكم كقولهم يجب الجلد بعد النكاح يوجب الرجم بعد الثيابة كالمسلم
وهذا بان [illegible] في [illegible] ولكن [illegible] العراة [illegible] يوجب [illegible]
[illegible] وجوب الرجم بعد الثيابة
[illegible] بعد النكاح [illegible]
[illegible] المعارضة

[illegible]

من المعاملة عن سند المناقضة له وتسليم دليل المعلل دون مدلوله والاستدلال على خلاف مدلوله استدلالا وهي ان
ما يطلق عليه اسم المعارضة لغة لا اصطلاحا كما ظن نوعان معارضة خالصة وهي المصطلح الاول وكونها سميت لكن
لخلوها عن ابطال دليل المعلل ومعارضة فيها مناقضة وهي المقابلة بالتعليل المبطل لتعليل المعلل سميت به لكن تضمنها
ابطال دليل المعلل وخصوصها ان المناقضة عبارة عن ابطال دليل المعلل بدون ابتداء دليل مستقل والمعارضة عبارة
عن ابتداء دليل مستقل بدون التعرض لدليل المعلل ولما كان كل واحد من القلب والعكس مركبا من احد جزئي المعارضة
وهو ابتداء علة مبتداه والمناقضة وهو ابطال الدليل سميت بما باسم كل من المعارضة والمناقضة منبئا عنهما وهي
معارضة فيها مناقضة والمعارضة التي فيها المناقضة نوعان الاول القلب والعكس اما القلب فهو تغيير الدليل الى هيئة
تخالف الهيئة الاولى وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة اي جعل العلة معلولا والمعلول علة في الاصل
والمعلل ان يعني من جهته لانه يبطل به عليه الخصم حيث جعلها حكما وهذا القلب انما يتحقق ان لو علل الخصم حكما بحكم
نحو لان كل واحد منهما كي ما استعمال عليه استعمال حكما اما لو علل بوصف لا يمكن هذا القلب لان الوصف لا يحتمل
ان يكون حكما مثاله قول الشافعي في الذمي الزاني يرجم لان الكفار يجلد بكرهم مائة ايجابا ووجوب
جلد مائة يعود بالنكاح عليه وجوب الرجم بعد الثيب به كالمسلم ومثل قوله جريان الربوا في الكثير الشيء
علة جريانه في القليل كالاثمان وقوله تكرر فرض القراءة في الاوليين علة تكرره في الاخريين كالركوع والسجود
فيقال انما المسلم يرجم ثيبهم فلا يلزم رجم الثيب الذمي ولا نسلم ان جريان الربوا في الكثير علة جريانه في القليل
بل انما جرى الربوا في الكثير لجريانه في القليل ولا نسلم ان تكرر الركوع والسجود في الاخريين لتكررهما في الاوليين
بل انما تكرر القراءة في الاوليين لتكررها فرضا في الاخريين فلما احتمل الانقلاب فسد الاصل والصحيح من ان
يكون مقيسا عليه للتعليل الحكم المطلق فيبقى قياسه بلا مقيس عليه فيبطل ضرورة قال الفاضل السمرقندي وفيه بحث
لانه مع معدمه دليله فما سلم دليله فلا يكون معارضة ثم المناقضة كما مر وجود العلة مع عدم الحكم ومنعا ها
لزوم مع الجمع فيها فحال ما لزم الحكم لما جعله المعلل علة وهو القلب يحلل الا ان يقال الغرض من بيان التخلف بيان
تخلف الغاية وقد حصل قلت اما السؤال الاول انما يرد ان لو كان [illegible] اما
صدق المعنى اللغوي كما اجريناه [illegible]
بل المراد بها [illegible]
[illegible]

كالبكر

١٧

كالبكر الصغيرة فلا يفترقان القلب لا اشتراك الصورتين في علة الولاية واللزوم فيصلح كل واحد منهما دليل الآخر بخلاف
الجلد والرجم لتغايرهما في السبب وهو شرط الثيابة فكذا في شرط الاسلام وكذا التفاوت بين القراءة والاركان
وهي الشفع الاول والثاني بين فيفسد به الاستدلال وهذا اشار الى المخلص عن هذا النوع من القلب قال صاحب الكشف
ليس المراد انه اذا ورد يدفعه بهذا الطريق بعد وروده بل معناه انه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام
مخرج الاستدلال لا بطريق التعليل لك لعله اي ذهب اليه هنا منه انه صار منقطعا بالقلب فلا يمكن له التدارك بعد
وقوعه بطل لانه لا اح اما ان خرج بان هذا علة لو كان اولا بان يقول الكفار يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين كما قال
الامام فخر الاسلام وعن التعليل بالتدارك حكم لما على الاول فبان يقول العلة كما يطلق على المؤثر قد يطلق على
المعرف والمراد سواه فلا يفيد القلب العلة لان الشيء جاز ان يكون معرفا للشيء وذلك الشيء معرفا له ايضا كالعارض
والمعالم قال الامام في المحصول يجوز ان يكون كل واحد من الحكمين علة لصاحبه بمعنى كون كل واحد منهما معرفا لصاحبه
واما على الثاني فبان يقول غرضي الاستدلال بثبوت احدهما على الآخر وما ذكرت من القلب لا ينافي غرضي فيظهر ان
المعلل لا ينقطع بالقلب وله ان يتخلص عنه بهذا الطريق لكن هذا انما يتم له لو كان الحكمان بطريق بان يكون بينهما
تلازم في الثبوت بحيث لا يمكن ان يستدل بثبوت كل واحد منهما على صاحبه ويكون كل واحد منهما دليل الآخر ومدلوله
كالتوأمين فان عتق احدهما لما كان يدل على عتق الآخر وكذا رق احدهما يدل على رق الآخر اما العلة المؤثرة فلا يجوز ان
يكون كل واحد منهما مؤثرا في الآخر وعلة له لان العلة سابقة على المعلول رتبة فيلزم سبق كل واحد منهما على الآخر وهو
محال لانه لا يحتمل فاذا ذكر قول علمائنا رحمهم الله ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج والثيب الصغيرة يولى عليها
في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة فلا يفترقان القلب المستقيمين بان يقال الحج انما لزم بالنذر لانه لازم
بالشروع والبكر الصغيرة انما يولى عليها في مالها لانه يولى عليها في نفسها لا اشتراك الصورتين في علة الولاية
واللزوم وبيان ذلك ان الولاية شرعت لحاجة المولى عليه وعجزه عن التصرف بنفسه الا من هو قادر على قضاء حاجته وهو
المولى نظرا له والعجز المالي والبكر والنفسية سواء لان المثبت للولاية انما هو العجز والحاجة وهذا المعنى شامل
[illegible] الولاية [illegible] واحد وهو العجز
[illegible] الوفاء به قال الله تعالى اوفوا
[illegible] ولا يمكن حفظها
[illegible]

يقول هما يعلولا علة واحدة ايضا وهو الوفاء بالعهد الا ان العهد ثمة بالقول وهنا بالفعل وهو اقوى فيمكن الاستدلال
بثبوت الحكم باحدهما على ثبوته بالآخر بخلاف القسم الثاني فانه لا يصح الخلص من العلة بالطريق لانه لا مساواة
بين الجلد والرجم اما من حيث الذات فان الرجم مهلك دون الجلد واما من حيث الشرط فالثيابة شرط الرجم دون الجلد
فلا انتفاء في شرط الثيابة في ان يفترقا في شرط الاسلام فلا يمكن الاستدلال بثبوت احدهما على الآخر وكذا
القراءة والركوع ليسا متساويين فالقراءة ركن زائد بدليل جواز الصلوة بدونها في حق المقتدي لو ادرك الامام
في الركوع سقط عنه القراءة اي تماما ولا يسقط الركوع والسجود بحال وكذا الشفع الاول والثاني ليسا بمتساويين
في حق القراءة الا يرى ان الاحد بشطر القراءة سقط فيه وهو السورة وسقط الجهر وصفته وهو الجهر فلما ثبت
التفاوت بينهما لم يصح الاستدلال بثبوت الحكم في الاول على ثبوته في الثاني فلم تدل الانقطاع [illegible]
والثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا له وهو ماخوذ من قلب الجراب لانه كان ظهره الى الغير
فصار وجهه الى الغير هذا لا يكون الا بوصف زائد اي النوع الثاني من العلة هو ان يجعل السائل وصف
المعلل شاهدا عليه اي حجة عليه بعد ان كان شاهدا له ماخوذ من قلب الجراب لانه كان ظهره الى الغير ان
كان حجة عليه فصار وجهه الى الغير صار حجة له على المعلل وهو معارضة من حيث انه ابدى علة لنفي
فهي مناقضة من حيث انه يعرض علته وحقيقة هذا العلة هو ربط خلاف قول المستدل على علته الحاق
باطلة وانكر بعض الاصوليين هذا بانه لم يعرض في العلة بنص حكم المعلل بل لعله ذكر في الحكم وان يعرض
بعضه فلا يمكن اجتماع بأمر المستدل ولا اثباته بعلته لا سيما اجتماع النقيضين في محل واحد واستحالة
اقتضاء العلة الواحدة حكمين متنافيين لتعذر ما سبقها انا هما واجاب عنه صاحب المحصول بان شرط العلة
اشتمال الاصل على حكمين غير متنافيين في ذاتهما لا امتنع لتقليلهما في الفرع بدليل منفصل وان لا يكون مناسبة
الوصف للحكم والعصبة حقيقة بل انما الا ان هذا النوع من العلة لا يكون الا بوصف زائد على الوصف
الذي ذكره مثل قول الشافعي في نية صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم
القضاء فانه يعود عليه من لا يجب تعيينه [illegible] فلا [illegible]
الا بتعيين النية كصوم القضاء فلما ان كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء
[illegible]
[illegible]

٧٧

هذا الصوم المذكور لا يكون بعيرا بل بتقسيم الركن الاصلي والعائد ان يقول لو كان علة المعلل موثرة لم يرد عليه
النقض بوجه لان نقضه مناقضة وهي لا تحتمل المناقضة قلت يمكن ان يجاب عنه بان يقال قوله واما المعارضة
فيسلك قوله بعد [illegible] فليكن ذكر المعارضة التي فيها المناقضة حقيقة كنوع من العكس لا انها ترد على
العلة الموثرة وان الوارد عليها هي الخالصة فقط وقول العلامة النسفي [illegible] ليست قصدا وليست ضمنا وضمنا
[illegible] المناقضة في ضمن المعارضة وهي ترد على العلل الموثرة الا ان في وقوع لانه ان لا يخفى ان المعارضة
الخالصة ترد على العلة الموثرة مسلم لكنه لا يتم التقريب وان لا يخفى انها نوعها ترد عليها المجموع لم [illegible]
المناقضة فيما في ضمن المعارضة بسقوط [illegible] لان المعارضة التي فيها مناقضة مجموعها اسم لنوع واحد لا انها معارضة
قصدية ومناقضة ضمنية كما ظننه نظير ذكر [illegible] والحق ان العلل لا ترد على الطردية لا الموثرة بوان ما ذكر
الامام صدر الاسلام ان العلة الاولى المايجي في كل طرد جعل الحكم علة والعلة الثانية ترد على كل طرد ما لم يظهر
التأثير وما ذكره بعض الاصوليين ان الخلص من العلة يذكر بان تأثير الوصف في الحكم الذي علل دون الحكم الاول
فالمصنف وكذا ما ذكره صاحب المحصول ان العلة المايجي فيما كان مناسبة الوصف للحكم اقناعيا لا حقيقيا فليس
لنا اعتراض بالعلل بعد التأثير غير صحيح كالمناقضة وفساد الوضع من غير فرق والعكس هو رد الشيء الى سننه
الاول كعكس المرأة فان معناه ان يرد نور عينك على وجهك فترى وجهك بنور عينك كقولك ما يلزم بالنذر
يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء وهذا النوع يصلح لترجيح العلل والثاني ان يرد على خلاف سننه وهو المنعكس وهو
العلل كقولهم [illegible] لا يمضي في فاسده فلا يلزم بالشروع كالوضوء فمعناه ما كان كذلك وجب ان يستوي فيه
عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا ضعيف لانه لما جاء بحكم اخر ذهب المناقضة ولان المقصود من الكلام مساواة
والاستواء في المعنى سقوط من وجه وثبوت من وجه على التضاد وذلك مبطل للقياس وهو عطف على قوله فالعلل
وهو في اللغة عبارة عن رد الشيء الى سننه اي رجعه في رايه على طريقه الاول مثل عكس المرأة اذا رددت بصرك
بصفائها الى وجهك وفي الاصطلاح عبارة عن تعليق الحكم المذكور بنقيض علته المذكورة رداله الى اصله
[illegible] ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه ما لم يلزم بالنذر لم يلزم بالشروع كالوضوء فيكون العكس
[illegible] لا من قبل السائل
[illegible] كون الوصف علة
[illegible]

يذكر في ابواب القياس بين العلة وبينه من حيث ان العلة للابطال والعكس للتصحيح كما قال الامام فخر الاسلام واما
العكس فليس من هذا الباب لكنه لما استعمل في مقابلة الطرد به والنوع الثاني من العكس ان يرد على خلاف سننه الى ان
يرد الحكم لا على سنن الاصل بل على خلافه وسننه كقول اصحاب الشافعي في الصلوة النفل فيلا شرع بعبادة لا يمضي
في فاسده فلا يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع والحج والعمرة لما وجب المضي في فاسده
بالشروع لانه يجب المضي في فاسده فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما استويا فيه
في الوضوء فان الوضوء لما لم يلزم بالشروع لم يلزم بالنذر والنفل يلزم بالنذر بالاجماع فيلزم ان يكون الشروع
فيه ملزما ايضا عملا بقضية الاستواء وهذا ضعيف من وجوه العلل اعلم ان هذا النوع ليس من قبيل العكس حقيقة
لان العكس المصطلح ما ذكرناه ونوعه لا يصدق عليه بل هو من اقسام العلل وانما ذكره عامة الاصوليين
في اقسام العكس ونحو قلب التسوية وقول المصنف انه من اضعف وجوه العلل اشارة الى ذلك لكنه لما كان يشبه العكس من حيث
انه رد الحكم الذي طرد وان كان على خلاف سننه اورده الامام فخر الاسلام في هذا الباب وتابعه المصنف لكن مع
هذا كان الواجب ان يذكره بعد ما يلي العكس لانه من الاسولة بخلاف العكس ثم هذا النوع من العلل مقبول عند
البعض وهو اختيار الامام الرازي ومردود عند البعض منهم المصنف ويتبين فساده من وجهين احدهما ان
السائل جاء بحكم اخر وهو التسوية والمعلل ما نفى التسوية لتكون اثباتها مناقضا لمدعاه والثاني لا يتحقق
المناقضة التي هي شرط صحة العلل والقائلون بقبوله يقولون ان قولكم ليس بنافض الحكم فانا نشترط صحة العلة بالانتفاء
الجمع بينهما والعلة يتصل بها صحة ولا وجد لان ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء مدعى المستدل ويسلم
دفع السوال من الوجه الثاني وبيانه ان المقصود من الكلام معناه والاستواء وان كان مجملا في الاصل وهو الوضوء
وفي الفرع وهو النفل الا انه مختلف في المعنى لان الاستواء في الاصل بمعنى سقوط اللزوم وفي الفرع بمعنى ثبوت اللزوم
والسقوط واللزوم متنافيان فلا يستقيم الحاق والحكم بين الاصل والفرع وذلك مبطل للقياس لما سبق والمستقيم هذا
التعليل ان لو كان المقصود عين التسوية وليس كذلك مع ان كلام المعلل مفسر وكلام السائل مجمل والمجمل
لا يعارض المفسر واما المعارضة الخالصة فنوعان [illegible]
المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه [illegible]
[illegible]
[illegible]

كالتي لها زوج فيقال لا يملك نكاح تزويجها كالتي لها زوج وهذا تغيير لان التعليل لاثبات الولاية لا لتعيين الولي عن ان
ولانه لا يحتمل ان العلة بطل بسائر ما ادى الى ما تضمن نفي الاول والرابع ثاني العكس كما نقول الكافر يملك
بيع العبد المسلم فكذا شراءه كالمسلم فيقال فوجب ان يستوي بقاؤه وابتداؤه كالمسلم والخامس معارضة
في حكم لكن فيه نفيه كقوله المنعي للكذب احق بالولد لقيام فراشه فيعارض بان الثاني صاحب فراش حاضر
والعاجز لا يجب به كالتي تزوجها بغير شهود فاحبلها وفيه معارضة اثبات حكم غير الاول لان الفاسد غير الصحيح
فيندرج في هذا الوجه الا ان النسب لما لم يصح اثباته من زيد بعد ثبوته من عمرو فيصح المعارضة باعتباره كما في نفي
الولد واشار الى الترجيح بالصحة وقيام الملك والثاني علة الاصل بيننا او وجه بعلة لا يتعدى اصلا ويتعدى الى فصل
مجمع عليه او مختلف فيه وذلك باطل لعدم حكمه او للفساد لو افاد تعدية لانه لا اتصال له بموضع النزاع الا من حيث
انه يعدم تلك العلة فيه وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ترادفهما على معلول واحد الى ما يطلق عليه اسم المعارضة
سواء كانت مقبولة او مردودة والامام يساوي النوع الثاني من المعارضة نوعان لان فيها اي حكم الفرع ويسمى معارضة
في الحكم وذلك خمسة انواع اثنان منها صحيحان بلا شبهة والثلاثة منها فيها صحة من وجه اولها المعارضة بالتنصيص
على ضد ذلك الحكم في ذلك المحل بعينه من غير زيادة فيقع بذلك محض المقابلة ويسد طريق الوصول الى المدعى الا بالترجيح
كقولهم المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فيعارضه بانه مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف
وثانيها معارضة فيها زيادة هو تفسير للاول وتقرير له وذلك ان يعارضه في مسئلة المسح بانه ركن في الوضوء فلا
يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل وفي مسئلة تعيين النية في رمضان انه صوم فرض فلا يكون مفتقرا الى التعيين
بعد تعينه في نفسه فيوجب المصير فيهما الى الترجيح كما في الاول وهذان هما الوجهان الصحيحان بلا شبهة اما صحة الاول
فظاهر وكذلك صحة الثاني لانه احد وجهي العلل وقد بينا صحته وفيه اشكال ووجهه انه في بيان المعارضة الخالصة
والعلل ليس فيهما الا من المعارضة التي فيها مناقضة فلا يصح ايراده في المعارضة الخالصة وقول العلامة النسفي
الى العلل معارضة ذاتا ومناقضة ضمنا فاورد فيها نظرا الى ذاتها ولم ينظر الى ما في ضمنها الا لدفعه اذ لا
[illegible] العلل او نفي ما اثبته لكن بتغيير
[illegible] والاولى عند عدمها
[illegible] يردها
[illegible]

عليها لان تعيين الولي بخلاف اثبات اصل الولاية وانه نوع الولاية بسبب حادث وهو الاحق فلم يكن هذا الا في الكلام
المعلل بل هذا الوجه يكون فاسدا لكنه اذا لم تثبت الولاية للاخ لا تثبت لغيره اجماعا فانه اقرب العصبات اليها بعد الاب
والجد وفي هذا الوجه يظهر فيهما معنى الصحة ورابعها هو النوع الثاني نوع من العكس مثل ما قلنا ان الكافر اذا اشترى
عبدا مسلما يجوز شراؤه عندنا لكنه يؤمر باخراجه من يده بالبيع او الاعتاق ونحوه لكن وعند الشافعي لا يجوز شراؤه
وعللنا بان العبد المسلم يملك الكافر بيعه فكذا شراؤه كالمسلم فعاله لو لم يملك بيعه وجب ان يستوي فيه حكم شرائه
ابتداء وبقاء كالمسلم ثم انه لا يقدر على الملك بل يرد عليه لما ذكر لكن لا شراء لحصه للاستواء فيهما لكن
التسوية معارضة بل حكم عليه بجواز الشراء والتسوية بين الابتداء والبقاء حكم اخر لم يتعرض له عن ان تحت
هذه التسوية دفعا للحكم الاول لانه اذا ثبت المساواة بين الابتداء والبقاء لا يصح الشراء فيظهر فيهما معنى الصحة
عند اثبات التسوية فيهما وفي صاحب الكشف ايراد هذا العكس من قبيل المعارضة الخالصة مشكل لان هذا في
الحقيقة يكون فيه ابطال تعليل المسؤول فلهذا كان هذا من اضعف وجوه العلل لكونه لا مناقضة له لما رجح ايراده في
هذا القسم وخامسها معارضة فيها حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول مثل قول الشافعي في المراة التي نعي اليها زوجها فتزوجت
زوجا اخر وولدت ثم جاء الزوج الاول ان الولد للزوج الاول لانه فراشها صحيح فالمصير كما لو كانا حاضرين
وابو يوسف ومحمد يعارضان بان الثاني صاحب فراش فاسد والفاسد لا تحته فيعتبر الفساد كما لو تزوجها
بغير شهود فولدت يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا فكذا هنا والمعتبر ان الولد خلق من ماء الحاضر ظاهرا
كما لو كان الفراشان فاسدين واحدهما حاضر والاخر غائب يثبت النسب من الحاضر لكن معارضته لاثبات حكم
في محل اخر لان اثبته الاول لان المعلل اثبت النسب الاول بفراش صحيح والسائل اثبت النسب من الثاني بفراش
فاسد فكان محل الحكم مختلفا فيصير من هذا الوجه بعد ... وهو اتحاد المحل الا ان النسب لما لم يصح اثباته الا لواحد
بعد ثبوته لكن العدم بصور ثبوته من شخصين كان يصح من المعارضة نفي النسب من الاول فيصح من هذا الوجه
واصح الى الوجه بان يقول صحة فراش الاول والقائم ملكه حقيقة مع غيبته احق بالاعتبار من حضور الثاني وكونه
صاحب الماء مع فساد فراشه وانتفاء ملكه حقيقة لان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح الحقيقة والشبهة لا تعارض
[illegible]
[illegible]
[illegible]

يرى انه لو طهر الاصل معارضا بان يوجد من الوجوه ينقص ثبوت النسب منه الى هذا اشار في الرابع والفرق بين الرابع
والخامس ان في الرابع يعارضه بحكم احد لكن المحل باثبات ما لم يثبته الاول وفي الخامس يعارضه باثبات ما اثبته
الاول في غير المحل الاول وسادسها ان علته كاصل ومن ان يعم الدليل عليه ومثاله في المعارضة غير موجود في محل الرابع
وسدا الحكم الى ... لكن انما يكون ... معارضة بعلة لا يتعدى اصلا او يتعدى الا بعلل مجمع عليها وعلل مختلف فيه
وكلها فاسد اما الوارد من الدليل على علته بعدما اثبته المعلل بمعقول المعنى فكان في الشرع لكن مع هذا اشتمل
بقول المعارضة في الاصل على ان الاصل في الحكم واحدها صحيح والعلل منها باطلة وانما فسد بين الوجوه اما ان كان
غير متعدية كما في الوصف والعلة ان حرمة الربوا فيها معلولة بالقدر والجنس ويعارضنا الشافعي بالثمنية مثلا
بعدم الحكم وهو العدوية وان كان متعدية للاخ اما ان يكون متعدية الى صور لكن غير محل النزاع مجمع عليها مثاله
فيما اذا جرى بيع الحنطة بجنسها متفاضلا انه يكمل بيع بجنسه متفاضلا فيكون باطلا كالحنطة فيعارضنا المالكي بان
العلة في الاصل غير ما ذكرت وهو الاقتيات مع الادخار فقد هذا في الفرع وهو الجص هذا المعنى يتعدى الى فصل مجمع عليه
وهو الارز والذرة والسمسم فهذه المعارضة فاسدة اذ لا اتصال لها بموضع النزاع الا من حيث انه انعدم ذلك
العلة فيه وعدم العلة المعينة لا يوجب عدم الحكم لجواز ترادف العلل على معلول واحد وح جاز ان يثبت في الاصل بلا نزاع
فلم يبق بينهما معارضة قال الفاضل السمرقندي والعلة لحث له ثبوت حكم واحد بعلل مختلفة على معنى انه ثبت بكل واحد منها
ممتنع والا يلزم اثبات الثابت بل يثبت اما بواحد منها او بالمجموع وعلى التقديرين لا يكون ثبوته بعلل مختلفة في
يكون عليه وهذا السائل مناقشة لفظية وهو العلل والجواز عنه بعد تسليم ان علل الشرع موجبات انا نعني بالواحد منها
الواحد بالنوع لا بالشخص فلا يلزم من ذلك اثبات الثابت وحقيقة ان الاسكر الا ان الثابت بالعلل احكام متعددة بالشخص
الا ترى انه لو وقع في الحوض ان وماه بعدما تنجس بالخمر او قبل ان صار الخمر خلا لا يطهر وان زالت نجاسة الخمر لبقاء
نجاسة الفارة لكن لا يلتفت في ملاقاة النجاسة لسهوها اياها وفي المحيط اذا اصبح الحدثان فالوضوء منها الاول عند الجرجاني
[illegible] اواصلي وعار [illegible] الحدثين ... الاول وان اصلي ...
[illegible] الوضوء ... الوضوء الواحد
[illegible] قال الشافعي ... لم
[illegible]
[illegible]

ان هذا السؤال فاسد فلا يصح التمسك به   ولكن كلام صحيح في كل اصل لم يذكر على وجه المفارقة لذكر على الاصل المحامه
اولى لانها اساس المناظرة كقولهم في اعتاق الراهن انه تصرف تلاقى حق المرتهن بالابطال فكان مردودا كالبيع فقالوا
ليس هذا كالبيع لانه يحتمل الفسخ بخلاف العتق والاوجه ان يقول القايس يتعدى به حكم النص دون تغييره وحكم الاصل توقف
ما يحتمل الرد والفسخ وارتفع الفرع تبطل اصلا فالا يحتمل الفسخ اعلم ان المعارضة في علة كل اصل يسمى مفارقة والمانع انها
من الاسولة الفاسدة اشارة الى تعميم منعه في المناظرة وسوال كل كلام صحيح لكونه في الحقيقة منعا للعلة اذا اورد على
سبيل المفارقة منع الجدل توجيهه فذكر على سبيل الممانعة اولى لئلا يتمكن الجدلي من رده ولانها اساس المناظرة وانما
يعرف فقه الرجل كقول المجادل الساقط في اعتاق الراهن العبد المرهون لانه تصرف من الراهن تلاقى حق المرتهن
بالابطال بدون رضاه فكان مردودا كما لو باعه الراهن فقال خصوم من اصحابنا في الجواب عنه ان الفرق بين البيع
والاعتاق بيّن وذلك لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بابطاله على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف
العتق فانه لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه فلا يظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فهذا معنى فقهي صحيح في نفسه لكنه
منع توجيهه فالوجه فيه ان يقول القايس يتعدى به حكم النص الى ما لا نص فيه دون تغييره وانا لا نسلم وجود هذا الشرط
هنا لانك انما عديت حكم الاصل وهو البيع البطلان فهو ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن هو التوقف
وان كان التوقف فلا يكون الحكم ان مماثلين فيكون تغييرا لا تعديه وان ادعيتم التوقف في الفرع ايضا الزمناكم
بان العتق لا يحتمل الفسخ فظهر بما ذكرنا انه لو قال حكم الاصل التوقف لم يوجد في الفرع لكان كافيا لكنه ذكر
ذكره فيه فقيه ان يلزم المعلل التوقف في الفرع فيعطل واذا اقامت المعارضة كانه السبيل فيه الترجيح
وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الاخر وصفا كالفضل في الميزان فان تسوى الكفتان بما يقوم به التعارض ثم يفضل
احدهما بشيء لا يقوم به التعارض ولا يتبع له الوزن لولا الاصل ولهذا جوزنا فضلا في الوزن في قضاء الديون كما قال
عم للوزان زن وارجح ولم يجعله هبة لانه يعد وصفا كالجودة حتى لو زاد على العشرة درهما او درهمين صار هبة
ويبطل بشيوعه فان فرغ من بيان الممانعة والمعارضة شرع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها فقال اذا قامت المعارضة
بين القياسين بان لا يتدافع [illegible]
له ذلك فيه [illegible] الترجيح
[illegible]
[illegible]

به الرجحان لا كما المونث واراد به لا تزاد ويحمل على هذا المضاف يعني الرجحان بفضل احد المثلين ولهذا قال
الامام ابو زيد الترجيح عبارة عن فضل احد المثلين على الاخر فما يعد لغوا وصفا لكن الترجيح انما يعتبر فيما له
شبه بالمعادلة فكان نازلا منزلة الوصف للشيء والعلة لان ما هو اصل يقوم به المعادلة والمعارضة ولذلك كرجحان
الميزان فان يستوي الكفتان بما يقوم به التعارض ثم يضم الى احدهما ما لا يقوم به التعارض ولا يتبع له الوزن
مقصودا لولا الاصل مثل زيادة حبة على من مثلا ترجح على الاخرى بتلك الزيادة والوصل الى احديهما آخر
لا يسمى هذا راجحا لان ما ازداد الى احدى الكفتين مثل ما في الكفة الاخرى فيكون اصلا يقوم به المعارضة
ويقوم بها الوزن وفي الشريعة عبارة عن زيادة قوة لاحدى الحجتين المتعارضين وصفا لا اصلا وهذا معنى
قول مشايخنا الترجيح انما يكون بوصف لا يقوم به الحجة لا بوصف يقوم به الحجة ولهذا جوزنا فضلا في قضاء
الديون فانه عم للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن ولم
يجعل ذلك الفضل هبة حتى يمنع من الجواز لان ذلك الفضل يعد وصفا عادة كالجودة حتى لو كان ذلك الفضل اكثر
مما يقع به الرجحان بان زاد على العشرة درهما او درهمين فلا يصار ذلك هبة ويكون باطلة لو لم يكن متميزا لان هو
الحكم في هبة المشاع لانه مما يقوم به المعادلة ويكون مقصودا بالوزن فيكون مقصودا بالتمليك فيبطل بشيوعه
قال القاضي الامام ابو زيد وفيه بحث اذ لا شك ان فضل احد المثلين على الاخر هو الرجحان والفضل اعم من ان يكون
بعدد قليل او كثير شرعا وعقلا ولغة وعرفا اما الشرع فلقوله عم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل والفضل ربوا
وانعقد الاجماع على ان كل من حنطة بكيلين ربوا ويحملوا الكيل الواحد فضلا واما غير الشرع فلان كل احد
يعلم عقلا ولغة وعرفا ان احد عشر زائد على العشرة والزيادة هو الرجحان وربما اجاب عنه بان قولكم لا شك ان
فضل احد المثلين على الاخر هو الرجحان ممنوع اما قولكم الفضل اعم فمسلم لكن لا نم ان مطلق رجحان كيف وحين
نتيقن ان زيادة الالوف على واحد لا يسمى رجحانا لغة وعرفا الرجحان هو المطلق لغة بعارض رجح الميزان اذا مال ولذلك
فضل بكيف مخصوص كما ذكر في الكتاب   ولهذا قالوا القياس لا يترجح بقياس آخر وكذا الحديث والكتاب
[illegible] لا يترجح [illegible] وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة واحدة وانما يترجح بقوة فيها بان كانت جراحة
[illegible] وكذا في ابني عم احدهما زوج المراة ان التعصيب
[illegible]
[illegible]

والى الشافعي ومالك انه يقع الترجيح بها متمسكين في ذلك بان كل واحد منها يفيد قدرا من الظن فعند الاجتماع يحصل الزيادة
فلا يحتج على الاثر الواحد مع ان الواحد مستقلا وان لو فرض ذلك بان يعلم على العموم لو صح السهام تكثير العدد وما بين
الاقيسة وان كثرت لا يترجح على خبر الواحد الصحيح عند التعارض فلو كان للكثرة التي لم يحصل بسببها هيئة وحدانية
اثر لوجب ان الاقيسة على خبر الواحد وشهادة الاربع على الاثنين والاجماع منعقد على خلافه ولا مدخل عامة اصحابنا
ان الترجيح لا يقع بالكثرة لما مر ان الترجيح لا يقع الا بوصف هو تبع بنفسه وما هو حجة بنفسه لا يكون تبعا لغيره ولهذا
قالوا القياس لا يترجح بقياس آخر يعضده وكذا الحديث لا يترجح بحديث آخر والآية لا تترجح بآية اخرى وانما
يترجح بنوع ان علمه في الحديث بفقه الراوي وعدالته وضبطه واتقانه والنص بكونه محكما او مفسرا او نصا
او صريحا او صحيحا والعدالة لكن المشهور يترجح على خبر الواحد لكن الشهرة تقوى وصف الاتصال برسول الله
عم وكذا لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة فيما اذا جرح رجل رجلا جراحة صالحة للقتل وجرحه آخر
ذلك الرجل عشر جراحات كذلك ومات المجروح منها لا يجعل صاحب الجراحات قاتلا وحده حتى يجب القصاص
او الدية وحده بل يجب القصاص على كل واحد منهما ان كانت عمدا والدية عليهما بنصفين ان كان خطأ لان كل
جرح علة تامة لا اضافة الموت اليه فلا يصلح ومعا لجنايته اخرى فلا يقع بها الترجيح وهذا معنى قول المشايخ العبرة
لعدد الجناة لا لعدد الجنايات والمثالي يترجح بعضها على بعض بقوة فيها بان كانت جراحة احدهما مما لا يحلف عادة
عادة بان جز احدهما رقبته او قده بنصفين وقطع الآخر يده كان القاتل هو الاول ٢ والقاطع دون القاطع وكذا
اجمع الفقهاء في امرأة ماتت وتركت ابني عم احدهما زوج ان العصبة الذي هو الزوج لا يترجح بسبب الزوجية
حتى يستحق جميع الميراث بل هي علة اخرى لاستحقاق الارث سوى العصوبة بمنزلة ما لو كانت في شخصين فيستحق النصف
بالزوجية والباقي بينهما نصفان فيصح من اربعة ثلثه للزوج بالفرض والعصبة وواحد للآخر ولا يلزم علينا
ان ابن العم يترجح على ابن العم لعلاته الام لان الاخوة لام في معنى زيادة وصف في الاخوة لا ترى ان الاول لو كان
الاخ لاب وام لم يكن اخوته لام سببا للاستحقاق بالفرض وانما يستحق بالعصوبة لا غير فيحصل بها الاخوة
لاب وام زيادة على الاخ لاب ولم يترجح على الاخ لام لما كان فيها لاخ لام لا يعرض...
لاب وام بالعصوبة فلم يكن ... والعصبة ... الترجيح ...
... ولا يجوز الترجيح بكثرة الاشباه ...
... شاهدين والآخر اربعة لم يترجح ...

للحكم فلم يقع وصفا فيه لا يصار فينبغي ان يترجح شهادة الثلاثة على شهادة الاثنين لان شهادة الواحد ليست بحجة تامة
مستقلة فيه لا ما سواه وقد يكون شهادة الواحد حجة كالشهادة بهلال رمضان يوم الغيم مثلا فلا يقع به الترجيح
وقد يقال في الجمع على الشهود ضعيف لو انه ترجح على مرة بشهادتها قياسا على الخبر ولم اطلع على الرواية
ونقل عن مالك انه رجح شهادة الاربعة على الاثنين حكاه الامام الرازي في محصوله ولا يجوز الترجيح بعد التمسك
حتى لو اقام احد المدعيين شاهدين مستورين والآخر عدلين يترجح العدلان بالعدالة لانها تقوي معنى
الصدق في الشهادة ولا يجوز الترجيح بكثرة الاشباه كالتحق والسقيفة بجوار ضيق ان من كان جواره
من جوانب لا يترجح على من كان جواره من جانب واحد لما ذكرنا ويجوز بقوة الاتصال كالخليط في نفس المبيع
او حقه فيقدم على الجار لكن بسبب الضعف في الاتصال وذا في الخليط اقوى لوجوده في كل جزء من المبيع
بجزء من ملكه ومن التسبب موجبة للترجيح والذي يقع به الترجيح اربعة بقوة الاثر لان الاثر في معنى
الحجة فمهما قوي كان اولى بعضه بعض الحجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس ومنها ما قال
الشافعي طول الحرة يمنع نكاح الامة لانه يرق ماءه مع غنيته فكان حراما كما لو كان تحته حرة وقلنا هذا
نكاح يملكه العبد باذن مولاه فيملكه الحر وهذا اقوى الاثر لان الحرية من صفات الكمال واسباب الكرامة
والرق منصف للحل فوجب ان يكون الرق في نصف الحل مثل الحر لا ان يزداد اثره في التشاغع حله ويزداد وضوحا
بما نقل انه جاء الى رسول الله عم يسمع نفسه او ان مال الشافعي لشرفه وما ذكره ضعيف فانه جاز تضييعه بالعزل باذن
الحرة فالاولى رقا قاول وكذا الحر نكاح الامة لمن يملك شريه يستغني بها عنه وقال الاسلام اصل التزوج من اسباب العفة
عند الفقهاء فكذا الردة سوى حكمها قلنا الاسلام ليس من اسباب الفرقة وكذا بقاء النكاح على ما كان اي جائز
موجب انه صفة لان فوات اغراض النكاح عندنا بالاجماع للذي اسلم وهو سبب ظاهر الاثر كما في الايلاء واللعان
والجب والعنة فاما الردة منافية ولا يلزم ارتدادهما لانه ... بالاجماع الصحابة رضي والترجيح بقوة ثباته على الحكم
المشهود به كقولك في مسح الرأس انه ركن في وضوئه فيسن تثليثه كالغسل وقلنا انه مسح فلا يسن تكراره كالمسح على الخف
في سقوط التعبير موله من دلالة العقد واما
... فاللازم لكل ... من ... والترجيح بكثرة الاصول لان في كثرة الاصول
... والترجيح بالعدم ... الحكم ... ولكن لا يستكثر ...
... وهذا ضعيف في الترجيح لان العدم لا يستحق حكم

لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان اوضح لصحته اى المقالة التى يقع بها الترجيح فى القياسات اربعة احدها الترجيح بقوة
الاثر بان كان احد القياسين المتعارضين اقوى تاثيرا من الاخر لان الوصف انما يصير حجة بالتاثير فى ثبوت الحكم
فمتى كان الاثر اقوى كان العمل به اولى لزيادة وكادة فى نفس الحجة على مثال الاستحسان فى معارضة القياس فان
القياس وان كان مؤثرا ترجح عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا عكسه فان قيل القياس الذى هو حجة بسبب
العدالة لم يترجح بقوة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل من بعض فينبغى ان لا يترجح احد القياسين بقوة الاثر
قلنا العدالة بالتقوى والانزجار عن ارتكاب المحرمات والتقوى ليست بانواع بعضها فوق بعض لكن التمييز بينها بالزيادة
فلا يمكن باثر العلة فان ذلك بادلة معلومة متفاوتة الاثر بعضها فوق بعض فان الوصف الذى اعتبره الشارع عنه
فى النوع فوق الوصف الذى اعتبر عينه فى الجنس مثلا فظهر قوة الاثر عند المقابلة على وجه لا يمكن انكارها على انا لو سلمنا
التفاوت فى العدالة لكن الوقوف على الراجح متعذر لكونها امرا باطنا فربما كان الذى نظن انه اعدل ادنى درجة
من الذى نظن انه عادل فلم يمكن اعتبارها فى اثر الحجة ومثال ذلك فى مسائل منها ما قال على وبا طول الحرة لا يمنع
الحر عن نكاح الامة وقال الشافعى ان ذلك يمنع لانه يؤدى ماءه عن غنية فكان حراما كما لو كان تحته حرة فانه يحرم
عليه تزوج الامة اى علينا وهذا وصف بين الاثر اذ الارقاق اهلاك معنى لان الرق اثر الكفر وهو موت حكمى
فكما يحرم قتله ولدا يحرم عليه ارقاقه مع الاستغناء عنه فلان جاز اذا لم يجد طول الحرة لان فيه ضرورة ولا ضرورة
عليه اذا تزوج حرة على امة حيث يبطل نكاح الامة فيها فان فيه ارقاقا بلا ضرورة لانا ان المقتضى وهو النكاح
قائم فيه لا ارقاق فى الحرمة فلا يمكن البقاء عليه بحكم الاسلام قلنا هو النكاح بملكه العبد باذن مولاه اى ما
يملكه الحر كسائر الانكحة وهذا معنى قوى الاثر لان الحرية من صفات الكمال واسباب الكرامة والشرف الموضوعة
للبشر فكان مؤثرا فى الاطلاق وفتح باب النكاح لان المنع والحجر والرق من اسباب تنصيف الحل حتى حل للحر
اربع نسوة ولم يحل للعبد الا نصفها فمحال ان يكون الرقيق فى نصف الحل مثل الحر فى الكل وايضا ما يكون شرطا
فى حق الحر يكون شرطا فى حق العبد كالشهود وما لا يكون شرطا فى حق العبد لا يكون شرطا فى حق الحر اذ [illegible]
لا يوجب العقوبة [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
الطول شرطا فى حق العبد علم انه [illegible] [illegible] هذا الوصف [illegible] [illegible]
[illegible] الكرامة [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] ما روت عائشة رضى الله عنها [illegible] رسول الله [illegible]

ما شاء فثبت ان زيادة الكرامة توجب زيادة الحل فكيف يجوز زوال حل العبد مع نقصان حاله وما ذكره الشافعى
من الوصف ضعيف الاثر لان الارقاق اهلاك حكمى لانه يفوت صفة الحرية لا اصل الولد والتضييع اهلاك حقيقى
لانه يفوت الاصل والتضييع بالعزل عن امته مطلق وفى الحرة برضاها ونكاح الصبية والعجوز والعقيم لم
يحرم مع انه تضييع للاهلاك فلان لا يحرم الارقاق الذى هو اهلاك حكمى اولى فان قلت العزل امتناع من
سبب الوجود لا اهلاك فيناسب تزويج الامة انها امتناع من تحصيل صفة الحرية لا ارقاق الجزء حقيقة وكذا يجوز
نكاح الامة لمن يملك سرية يستغنى بها عن نكاحها ولا يحل له فعل ولا بحال من الاحوال فثبت ان ما ذكره من
الارقاق ليس باهلاك وان وصف الارقاق لم يكن مطردا اى اثبات الحرمة بسبب العلة لغوات شرطها
وهو الاطراد اعلم ان جواز نكاح الامة لمن يملك سرية مذهب ابى عبد الله فعلى هذا يجوز ذلك فيعد ذكره
فى الكلام وان كان فى ملكه امة يحل له وطؤها وكان قادرا على ان يشترى امة لا يحل له ان ينكح الامة فيحل
هو الاصح الاصلاح به على الخصم ومنها ما قال علماؤنا رحمهم الله اذا اسلم احد الزوجين لا تقع الفرقة سواء
كان قبل الدخول او بعده حتى يعرض الاسلام على الاخر فان اسلم بقيا على نكاحهما وان ابى فرق القاضى بينهما
واذا ارتد احدهما تقع الفرقة فى الحال سواء كان قبل الدخول او بعده وقال الشافعى اذا اسلم احدهما فان
كان قبل الدخول يتعجل الفرقة وان كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء العدة وكذا الجواب عنده اذا ارتد
احدهما سوى بين الردة والاسلام فى الجواب وانشاء الفرقة بهما وعلل بان الحادث بهما اعنى الاسلام
والردة اختلاف الدين وله اثر فى ايجاب الفرقة الا ترى انه يمنع ابتداء النكاح فيمنع بقاءه ايضا وقلنا الاسلام
من اسباب العصمة فى الشرع اذ قال النبى عليه السلام فاذا قالوها عصموا منى دماءهم واموالهم فلا يجوز ان يكون زوال
النعمة وهو الملك مرتبا عليه الا ترى ان الكفر ليس من اسباب الفرقة ايضا لانه غير قاطع للنكاح ودوام ما لم يكن
قاطعا لا يوجب قطعا فصار موانعا لم يصلح كل واحد منهما لا يصلح ان يكون مناطا للحكم فلم لا يجوز ان يكون المجموع
[illegible] اختلاف [illegible] [illegible] للحكم [illegible] كل واحد منهما الصلاحية اصلا لا يصلح ان يكون جزء العلة لانه
[illegible] [illegible] معتبرا فى [illegible] [illegible] وكون اختلاف الدين مانعا [illegible] العقد لا يدل على [illegible]
[illegible] [illegible] الارث [illegible] [illegible] وعدم [illegible] [illegible] ابتداء النكاح ولا [illegible] البقاء
[illegible] نكاح الامة [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الدين والا [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] النكاح [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ايجاب الفرقة

وسوى غرض النكاح رعاية لحق المسلم فإن المسلم ان كان هو الزوج وجب عليه ادرار النفقة من غير ان يكون له
مانع من الاستمتاع وان كانت المرأة صارت كالمعلقة والتعليق ظلم لكونه مفوتا للامساك بالمعروف ان كان كذلك صار
مفوتا الى القاضي لانها موضوعة لازالة الظلم والقاضي نصب لازالة الظلم عند الناس ولهذا سمي قول مشايخ القضاة
نواب الظلمة وسوى فوات اغراض النكاح في كونه سببا لابطال العرف فاهر الاثر بالرجوع الى الاصول كما في التعليق
بالايلاء واللعان والجب والعنة اما في الجب والعنة فظاهر واما في اللعان فلان الامتناع لما حرم بالتلاعن كما عرف
في موضعه فات غرض النكاح وهو دفع الظلم بالتعليق وكذا في الايلاء لان الزوج ظلمها بمنع حقها في الملك
المجوز لزوال نعمة النكاح عند مضي المدة فاما الردة فلمنافاتها بعض ما هو موجب للفرقة على سبيل المنافاة لكونها كل
اسباب زوال العصمة لا لانها موضوعة للفرقة بسبب الحرمة فيما من غير توقف على القضاء ولهذا قضى قاضي كل
كالطرق الرضاع وحرمة المصاهرة والا يلزم ارتدادهما معا لما قال لو كان بطلان النكاح بالردة للمنافاة لزم ان يبطل
بارتدادهما بالطريق الاول لازدياد المنافي كما لو اصبح الرضاع والمسألة القياس ان يكون ارتدادهما مبطلا
استحسانا فانه لم يرد الا انا تركناه باجماع الصحابة والقياس ليس بحجة في مقابلة الاجماع وبيانه ان العرب ارتدوا
في عهد ابي بكر رضي الله عنه ثم اسلموا ولم يأمرهم بتجديد الانكحة وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم من غير نكير منهم
فحل محل الاجماع على ان في ردتهما احدهما اصلها فا ومضافا وفي ردتهما اتلافا وموافقة وفي الاتفاق حصول
اغراض النكاح وفي الاختلاف فواتها فلا يلزم من كونها منافية للنكاح عند فوات الاغراض كونها منافية
له عند وجودها وما بينهما الترجيح بقوة ثباته على الحكم المشهود به اي بقوة ثبات الوصف على الحكم الذي يشهد
بثبوته وحاصل معناه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في جنس هذا الحكم كقولنا في مسح الرأس انه
مسح فانه اثبت دلالة التخفيف من قولهم انه ركن لان دلالة التكرار لا الركنية زيادة نوع الثبات في سنية
التكرار فان اركان الصلوة كالقيام والقراءة والركوع والسجود فانها بالاكمال والاطالة دون التكرار واما
اثر المسح فلازم في كل ما لا يعقل تطهيرا كالتيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة والجورب فانه لا يلزم حمله الوصف
ركنية الوضوء لا الركنية مطلقا لكنه لو علم اركان الصلوة لا ما نحن فيه ... في التكرار ... ان
الركنية ان سلم انها موثرة في الوضوء فليست موثرة في الشرع والمسح موثر في التخفيف ... مطلقا
فلا اعتبار من الركنية وقوله في ما لا يعقل تطهيرا احترازا عن الاستنجاء فانه مسح ... التكرار
... في التطهير ... المقصود التنقية والتكرار مؤيد في تحصيل هذا المقصود وكذا قوله في ... كلام

رمضان انه متعين فانه اثبت في سقوط التعيين من قول الشافعي انه فرض فلا بد من التعيين لكن التعيين لا يوجب
الا الامساك بالمأمور به لا التعيين البتة فان الحج يصح بمطلق النية وبنية النفل عندنا فيكون اثره مخصصا بعض
العبادات فاما سقوط التعيين فلازم لكل متعين حتى لو رد الوديعة او المغصوب الى المالك او رد المبيع الى
البائع في البيع الفاسد لا يشترط تعيين جهة الاسباب بل لو كان بطريق وجد الرد يقع عن الجهة المستحقة لتعين المحل
لذلك بعينها فانه يثبت لوله في الاول شرط التعيين بعدم تعين المحل لو لكن والثاني الترجيح بكثرة الاصول وهو ان يشهد
لاحد الوصفين اصلان او اصول فيرجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد مثل وصف المسح في مسألة التثليث
فانه لما يشهد بصحته التيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة والجوارب لم يشهد بصحة وصف الخصم وهو الركنية الا الغسل
يرجح عليه وزعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ان هذا النوع من الترجيح غير صحيح لانه من جنس الترجيح بكثرة
العلل لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور هو صحيح وهو احسن لان المعنى لا ان الحجة هو الوصف
الموثر لا الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة لزوم للحكم بذلك الوصف فيحدث بها قوة في نفس الوصف
فلذلك يصلح للترجيح والحس شاهد فصل بترجيح القياس بالعكس فما كان فيه واحد والمعنى واحد الا ان
اصوله كثيرة وكثرة ... بمنزلة ما كان لكل قياس علة على حدة وفصل الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني
ان في هذا القسم اعتبر الموثر وهو كثرة الاصول وفي القسم الثاني اعتبر الاثر وهو ثباته على الحكم المشهود به وفصل
لا فرق بين الثلاثة لانها راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تأثير الوصف الا ان الجهات مختلفة فالقوة باعتبار
الجهات فالاول باعتبار نفس الوصف والثاني باعتبار الحكم والثالث باعتبار الاصول ولهذا قال الامام ابو زيد
وقيل يوجد واحد من الثلاثة الا وجد الاخر واعلم انا لو رجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول
وكثرة الرواة اذا تعارض احاديث المشهور او المتواتر ولم نرجح بالكثرة في بعضها كالترجيح بكثرة الادلة والنافية
بانه لا هو ... الكثرة ... في كل موضع يحصل بسببه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع ولعبرتها
كل موضع ... ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد فان كل امر
منوط بكل واحد كالمعارضة ... ان الكثير ... او واحد ... الا ... الضعفاء ... لكثرة
... الشهود والمتواتر ... فحصل الاول ... بانه الوصف ... وكثرة الادلة
... الحكم منوط بكل واحد منها لا بالمجموع فلا يعتبر ... الاصل ... واحد ... الترجيح
... الحكم ... العدم ... الترجيح بالانعكاس كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره ...

ان ما ليس بصحيح ليس بكوان كغسل اليدين والرجلين والوجه وقوله انه ركن يعني ليس بكوان ليكون ان الكل ما ليس بركن
لا يبين بكوان وسواء عرضا ودل المضمضة والاستنشاق ليسا بركن ومع ذلك ليس بكوان وهذا اشتغال وضعف
الترجيح لان العدم لا يتعلق به حكم اذ العدم لا يعلل ولا يعلل به كما مر الا في المطلق لكونه نفيا محضا لكن الحكم اذا تعلق
بوصف عدم عند عدمه كان ذلك اوضح لصحته حيث دار الحكم معه وجودا وعدما مع كونه مؤثرا فيه لا يقال العدم
وان كان نفيا محضا لكنه يصلح اثرا لا ثبوتيا يعلل وبه علم ان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الجزء
يوجب عدم الكل وعدم علة الشيء كذلك لانا نقول عدم الشرط والجزء لا يوجب عدم المشروط والكل عندنا بل
هو معدوم بالعدم الاصلي وهو لا يفتقر الى موجب   واذا تعارض ضربا ترجيح كان الرجحان في الذات
احق منه في الحال الترجيح لان الذات اسبق فصار كاجتهاد امضي حكمه لا ينقض الفسخ بعده اولان الحال قائمة بالذات
تابعة له فلا يصلح مبطلا له مثل في صوم رمضان انه يتأدى بالنية قبل انتصاف النهار لانه ركن واحد يتعلق
بالعزيمة فاذا وجدت في البعض دون البعض تعارضا فرجحنا بالكثرة لا بالفساد لانه ترجيح بالحال وكذا اتفقوا
ان ابن ابن الاخ لاب وام يرجح في العصوبة على العم يدلي بقرابة على الحال وكذا العمة لام مع الخال لاب وام
احق بالثلثين والثلث للخال لان الرجحان في القرابة وهو الادلاء بالاب والحال حالها وهو الاتصال من الجانبين
بام الميت ثم ابن الاخ لاب وام اولى من ابن الاخ لاب لاستوائهما في قرابة الاخوة فيترجح بالحال وكذا ابن ابن الاخ
لاب وام لا يرث مع ابن الاخ لاب لاستوائهما في قرابة الاخوة فترجح بالحال اشار الى بيان المخلص عن تعارض وجوه
الترجيح واعلم ان ما يقع به الترجيح بين الترجيحين المتعارضين سبعة احدها في الذات ان الترجيح بالنظر الى ذات الشيء والعمة
والثاني الترجيح بالنظر الى الحال اي وصف الذات لان كل موجود قائم بذاته موصوف بحاله يتطرق الترجيح اولا باعتبار
الذات فان امكن الترجيح يرجح به وان استويا يعمل المجتهد باعتبار [illegible] الترجيح باعتبار
الوارث الى [illegible] ان الذات اسبق وجودا من الحال [illegible] الترجيح به لا [illegible] ما حدث من [illegible]
الى ان يعود [illegible] الحكم بالاجتهاد [illegible]
اسبق [illegible]
الى [illegible] الترجيح [illegible]   صورة ام
[illegible]
[illegible]

الترجيح بالوصف الذاتي وهو العرضي وفسر الذاتي بوصف يقوم بالشيء بحسب ذاته او بعض اجزائه والعرضي بوصف يقوم بالشيء بحسب امر خارج
عنه ولا يخفى ان صوم البعض بيان الحمل على الكل وكذا بعض الامثلة يشوش ما لما ذكره موضع الخلاف ومثاله ما قلنا في
صوم رمضان انه يتأدى بنية قبل انتصاف النهار لان الصوم ركن واحد يتعلق جوازه بالعزيمة فاذا وجدت في البعض في
البعض تعارضا لوجودها في بعضه بوجه الصحة في الكل وعدمها في البعض الاخر يوجب الفساد في الكل لانه ركن واحد لا يتجزى
صحة وفسادا فرجحنا بوجود النية في البعض نظرا الى ذاته وهو الامساك الكثير فحكمنا بالصحة ولم نرجح جانب الفساد
بالنظر الى كونه عبادة كما ذهب اليه الشافعي لانه ترجيح بوصف الحال وما ذكرنا معنى في الذات والترجيح بالذات اولى
من الاعتبار الترجيح بالحال لا يعارض الكل تابع لجزئه في العصيان دون الكمال فانه بعض اجزاء الشيء اذا كان فيها
والبعض الاخر كاملا يكون الكل ناقصا قطعا والصوم وان كان ركنا واحدا لكن له فلا بعض اجزائه عن النية التي هي
شرط الصحة فاثبتت الصحة ولا يوجد وجود النية في البعض الاخر وان كان اكثر صحة الكل [illegible] لا يعارض فلا ترجيح
لانا نقول لا نم ان الاول الذي لم يوجد النية فيه حقيقة لكن نقول هو موقوف على شروع الوقف فان صادفته النية
صح والا بطل [illegible] النية الموجودة في الاكثر حقيقة موجودة في الكل تقديرا ومثاله في موضع الوفاق ان ابن
الاخ لاب وام اولى بالعصوبة من العم لانه راجح بذات القرابة وهو الاخوة والعم راجح حاله وهي زيادة القرب لا
الواسطة بينه وبين الميت اصلا وكذا العمة لام مع الخالة لاب وام احق بالثلثين من الخالة والثلث للخالة لانها
راجحة بالنظر الى ذات القرابة وهو الادلاء بالميت لاب اذ الاصل قرابة الاب والخالة راجحة حاله وهو اتصالها من
الجانبين بام الميت وكذا ابن ابن الاخ لاب وام احق بالعصوبة من ابن الاخ لاب لانهما استويا في ذات القرابة وهو
الاخوة فترجح بالحال وهو زيادة الاتصال لا ابن الاخ لاب وام وكذا ابن ابن الاخ لاب وام لا يرث مع
ابن الاخ لاب لاستوائهما في ذات القرابة وهو الاخوة فرجح ابن الاخ لاب باعتبار الحال وهو زيادة القرب ومثل
هذا الترجيح في العوارض كثير   ومنها اذا تغيرت العين المغصوبة بفعل الغاصب حتى زال اسمها وعظم منافعها
زال ملك المغصوب منه عنها لانه لا بد من قطع احد الحقين بابطال [illegible] العين والصنعة موجودة من كل وجه واما العين
[illegible] الغاصب [illegible] فكان الوجود احق من [illegible] وكذا [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

المعارضة بين الترجيحين من المسائل وهي اذا تغيرت العين المغصوبة بفعل الغاصب حتى زال اسمها وعظم منافعها زال
ملك المغصوب منه عنها وملكها الغاصب وضمن قيمتها كمن غصب شاة فذبحها وشواها او طبخها او حنطة فطحنها
او زرعها وهذا عندنا وقال الشافعي لا ينقطع حق المالك لانه صاحب اصل والغاصب صاحب صنعة والصنعة قائمة
بالاصل تابعة له فيترجح صاحب الاصل على صاحب التبع والعلماء لانه من قطع احد الحقين بتبدل يعوذ الفصل ان التميز
بين الصنعة والاصل متعذر كما في الشي والطبخ والزرع وتقوم حق صاحب الاصل وكذلك تقوم حق صاحب الصنعة
بدليل ان المغصوب منه يأخذ العين ويعطيه ما زادت الصنعة فيه والعوز ان الشركة لا تصلح والجمع [illegible] فلابد
وان يكون احدهما حق الاخر فعلنا حق الغاصب اولى بالاعتبار لان حقه في الصنعة وهي موجودة من كل وجه
اما العين فهالكة من وجه لتبدل الاسم والمقصود وزوالهما دليل المغايرة صورة ومعنى واذا ثبت المغايرة بينهما لم
تثبت [illegible] فيكون الاول مستهلكا ضرورة لان الشيء الواحد لا يحتمل ان يكون شيئين وهي ان العين من ذلك [illegible] الوجه [illegible]
للصنعة الغاصب لان الهالك [illegible] تعارضا في الترجيح باعتبار الوجود والترجيح باعتبار البقاء الوجود كان الترجيح
بالوجود اولى من الترجيح بالبقاء لان الاول ترجيح بالذات والثاني ترجيح بالحال وكذا اذا قلنا ان السارق لو صبغ الثوب
المسروق يقطع حق المالك لان الصبغ موجود بصورته ومعناه والثوب موجود بصورته لقيام عينه لا بمعناه لانه غير
مضمون على السارق لان القطع مع الضمان لا يجتمعان ولو كان مكان السارق غاصبا بان غصب ثوبا وصبغه لا ينقطع
حق المالك ولكن يصير بالخيار ان شاء اخذ ثوبه وغرم ما زاد الصبغ وان شاء ضمن الغاصب قيمة ثوب
ابيض لانهما استويا في الوجود لان كل واحد منهما موجود بصورته ومعناه فترجح بالبقاء والحال [illegible]
الوجه لكن المستغل [illegible] اقرب العصابات [illegible] وصورته من له نصاب [illegible] المستغل الى [illegible] حولا لان [illegible]
الضم عند [illegible] الجنسية وهما استويا في الجنسية فترجح احدهما على الاخر باعتبار الحال وهو القرب [illegible]
الحول [illegible] اعتبار [illegible] منفعة [illegible] تعرف [illegible] احد [illegible]
[illegible] المستغل الى اصله وان كان [illegible] لان [illegible] والولد متصل باصله من حيث الذات [illegible]
[illegible] والترجيح بالذات [illegible] اعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة
في الترجيح [illegible] لا تكاد تنضبط [illegible] الوجوه [illegible] على الاربعة [illegible]
[illegible]
[illegible]

بل اثباته فما دام يسعى في اثبات تلك العلة لم يكن منقطعا ومن حكم الى حكم لاثباته بالعلة الاولى كقولنا الكتابة
عقد يحتمل الفسخ فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع مع الخيار ولا جاز فان قال عندنا لا يجوز اعتاق
الرق لا الكتابة مثل الكتابة لا توجب نقصانا في الرق ولا تمنع الصرف الى الكفارة لما ذكرنا ومن حكم
الى حكم بعلة اخرى ان يعوز اثباته بالاولى والرابع الانتقال من علة الى اخرى لاثبات الحكم الاول وهذا استحسنه
بعضهم مستدلا بقصة الخليل عليه السلام والصحيح انه انقطاع لظهور عجزه بالانتقال قبل الاتمام بالاول ولان
النظر لابانة [illegible] فلو صح [illegible] لطال ولم يحصل الغرض وقصة الخليل عليه السلام ليس من هذا القبيل لان الحجة
الاولى كانت لازمة الا ان اللعين عارضه بباطل تلبيسا للامر على الضعفة فانتقل الى ما هو خال عن توهم
لبس [illegible] ولكن حسن عند قيام الحجة وجود الاشتباه اعلم ان السائل اذا اشتغل بالمنع مع العلة لما ذكرنا من الوجوه كان
عاجزا ان يلجئ المعلل الى الانتقال وانه على اربعة اوجه الاول الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى والثاني الانتقال
من حكم الى اخر لاثباته بالعلة الاولى والثالث الانتقال الى حكم اخر وعلة اخرى والرابع الانتقال من علة الى علة اخرى
لاثبات الحكم الاول والثالثة الاول صحيحة اما الاول فلان المعلل التزم اثبات الحكم بما ذكره من العلة فاذا انكر
الخصم ثبوتها احتاج الى اثباتها فما دام سعيه في اثبات تلك العلة يكون وفاء بما التزم فيكون صحيحا كمن علل
بوصف ممنوع فقال في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لم يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فاذا انكر الخصم احتاج
الى اثبات كونه مسلطا وكمن صحح بقياس ممنوع فاحتج بقول الصحابي لاثبات القياس او بممنوع فاحتج لتصحيح قول
الصحابي بخبر الواحد فممنوع فاحتج لتصحيح خبر الواحد بالكتاب او السنة واما الثاني والثالث فلان الانتقال من حكم الى اخر انما
يكون بعد موافقة الخصم في الحكم الاول وذلك انما يتحقق في القول بموجب العلة لان السائل لما سلم الحكم الاول رتبه المجيب على العلة
والدعي النزاع في حكم اخر لم [illegible] غرض المعلل يستقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بالعلة الاولى ان امكنه ذلك وذلك اية كمال
فقهه وذلك صحيح وسعيه [illegible] في جواز اعتاق المكاتب الا انه لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين ان
الكتابة عقد [illegible] فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار والاجارة فان قال السائل انا اقول بموجبه
[illegible] العلة [illegible] لا يمنع الكتابة الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بالكتابة ولا يمنع الصرف الى
الكفارة كالبيع بشرط الخيار والاجارة لان ما يمكن نقصانا في الرق [illegible] فقد اثبت الحكم الثاني بالعلة
الاولى [illegible] وذلك [illegible] لاثبات ذلك الحكم [illegible] ان ركن اليمين [illegible]
[illegible] ستون [illegible] العلة [illegible] الاستيعاب [illegible] المعلل [illegible] الكفارات

محاسن

لا علة اخرى بعد اما ومثل هذا مسح في الوضوء فيمسح بكل الراس وهذا اذا ضمنهم لكن بعد العلة لو علم ان هذا محل الخلاف وفاقا
واقعه الخصم في كل الموضع واشار عنه في حكم لا يحتاج الى علة اخرى لاثبات ذلك الحكم فلا يكون انقطاعا وكذلك مثل
هذا لا يخرج عن نوع علة حيث لم يعد في موضع الخلاف ويتعلل بوجه لا يحتاج الى لا اشغال واما الرابع فمثل استدلال السلطان من
المحاجة فتمسكا بقصة الخليل ومحاجته على نمرود اللعين فان ابراهيم عم لما قال ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين
بقوله انا احيي واميت قال ابراهيم عم ان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت الذي كفر وهذا
انتقال منه الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول وقد حكى الله تعالى ذلك عنه على سبيل المدح بانه كان صفيا وكلمه
لم يعد انقطاعا لظهور عجز المعلل عن الوفاء فالترم بانتقاله الى علة اخرى هنا اتمام الحكم بالعلة الاولى لانه
انما لزم بانتقاله الى علة نقض لم يقبل منه كما امر زعمه بوصف زائد معناه الغيبة تعلمه بعقبه فلان لا يقبل
التعليل بعلة مساواه اولى ولان مجالس النظر لم تعقد الا لابانة الحق واظهار الصواب ولو صح هذا النوع من الانتقال
لتطاول الكلام من غير حصول الغرض وهو الابانة لان المعلل اذا زعمه يتعلق بما يحله من المناظرة والاحصل
المرام واما قصة الخليل عم فليستقيم هذا التعليل من هذا الانتقال الى هذا لكن الحجة الاولى الى ذكرها كانت لازمة
على اللعين حجة اباه لان ابراهيم عم اراد بقوله ربي الذي يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة الا ان اللعين عارضه
بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الاخر او نفس المعدود او عزل العامل كما حكي عنه ولا يكن المسح الاحياء
والاماتة تلبيس للامر على ضعفة العقول والمحار الطوام لما في الخليل الالتباس عليهم بالتقل من الحجة الاولى
مع انها كانت اي الحجة الاولى خالية عما يوجب اللبس والاستباه على العام ومثل هذا الانتقال حسن عند تمام الحجة الاولى
وخوف الاشتباه فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق خفي على الحضار والخصم يلبس يجوز له ان ينتقل الى حجة اخرى
ظاهرة يدركها العوام وطريق النظر ان يقول المجيب بعد اتمام علته على انا نقول او الذي يوضح ما ذكرت وهذا لان الحج
انوار وضم حجة الى حجة لزيادة الاطمئنان كضم سراج الى سراج لتنوير المكان فيكون حسنا قال الامام البزدوي رحمه
الله يروى ان ابراهيم عم لما احتج بهذه الحجة دعا نمرود شخصين فقتل احدهما وخلى سبيل الاخر ثم قال اعيد حلال
لانه لا خفي على حضار مجلسه ان القصود [illegible] بالاحياء والاماتة غير [illegible] الصواب [illegible]
والاماته فان [illegible] ادعى الاحد [illegible] الاشتباه [illegible] والارضية [illegible]
الاول [illegible] الحاج لو [illegible] الاحياء [illegible]
[illegible] الاول [illegible] العلة [illegible]

الله تعالى ادلا مورث للبشر على الاتصالات لظهر العود وسبب ان قوله ان الله ليسرع الله اخر بل ساواه ان يكن الحركة
صادرة والله تعالى بحيث لا يقدر عليه البشر وقيل ان هذا من قبيل الانتقال الى المثال كانه قال ابراهيم عم ربي الذي
يوجد المكنات ويعدمها واتى بالاحياء والاماتة مثالا فلما اعترض جاء بمثال اجلى لدفع الشغب ويروى وجه
ليقبض من قوله انا احيي الروح وهو ان ابراهيم عم فاتي نمرود انا احيي واميت ان كنت قادرا على الاحياء الصوري
فان الله تعالى جعل لطلوعها جهات مشرق لطلوع شمس الانسان والقمر مغربا لغايات بها معرفتها الى مشرق
الوجه وان كنت قادرا على الاحياء المعنوي فان الله تعالى ياتي بشمس العرفان من مشرق الحياة على ذلك بها من مغربها
وهو حال الاستغراق في المعاني فبهت الذي كفر لانه لا يقدر عليهما الا الله تعالى فلا يكون انتقالا واعلم ان الانقطاع
على اربعة اوجه على ما ذكره الامام فمحصل له الاول وهو اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى عن اللعين بقوله فبهت الذي
كفر والثاني جحد ما يعلم ضرورة لانه يدل على ان الحامل على ذلك عجز عن دفع حجة الخصم والثالث المنع بعد التسليم فانه
يدل على انه لم يحمله على المنع بعد التسليم الا عجز عن الدفع فلما استولى خصمه والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي
قصدها اثبات الحكم من انتقل منها الى علة اخرى فانه انقطاع لانه عبارة عن قصور المرء عن بلوغ مقصده ويحمل
عن اظهار مراده ومقصوده وهذا العجز نظير العجز ابتداء عن اقامة الدليل على ما ادعاه وهذا النوع من الانتقال
انما يكون انقطاعا في حق المعلل دون السائل فانه لو انتقل من دفع الى آخر لا يكون به باس لانه معارض لكلام
المجيب ما دام في المعارضة يصح اعتراضا لا يكون منقطعا الا اذا شرع في المعارضة فيفصل ثم لم يتم ما شرع فيه الحجة التي
مر ذكرها بعد ما على بيان القياس بيان الاحكام المشروعة وما يتعلق به الاحكام المشروعة وانما صح التعليل
بالقياس بعد معرفة هذه الجملة فالحق بهذا الباب ليكون وسيلة الى معرفة احكام طريق التعليل اما الاحكام
فانواع اربعة حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتمع فيه الحقان وحق الله فيه غالب وهو حد القذف
وما اجتمعا فيه وحق العبد فيه غالب وهو القصاص وحقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة كالايمان والعلق
[illegible] وعقوبات كاملة كالحدود وعقوبات قاصرة ونسميها اجزية وذلك مثل حرمان الميراث بالقتل وحقوق
دائرة بين [illegible] الكفارات [illegible] الاصلية ومن صدقة الفطر ومؤنة
[illegible] العشر [illegible] الخراج [illegible] العقوبة ومؤنة
[illegible] المسلم [illegible] الغنائم والمعادن [illegible] حق واجب
[illegible] الخراج [illegible] الغانمين [illegible]

لكن حق لزمنا اداؤه طاعة بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان اخذه وقسمته ولذا جوزنا صرفه الى من
استحق اربعة اخماسه من الغانمين بخلاف الزكوة والصدقات وحل لبني هاشم لانه على هذا التحقيق لم يصر من الاوساخ
وحقوق العباد اكثر من ان تحصى سابقا على باب القياس من الكتاب والسنة والاجماع بيان الاحكام المشروعة
وما يتعلق به الاحكام المشروعة مثل الاسباب والعلل والشروط والعلامة وانما قدم قوله سابقا على باب القياس
لان هذه الاشياء [illegible] القياس عندهم لانه مظهر لا مثبت وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة اي
الاحكام وما يتعلق به لان القياس تعدية حكم معلوم الوصف ثابت بسببه وشرطه الى محل آخر وذلك لا يتحقق الا بعد معرفة
هذه الجملة [illegible] بيان القياس ليكون وسيلة الى القياس بعد احكام طرق التعليل [illegible] لما انه بعد معرفة
هذه الجملة وسيلة الى القياس كان ينبغي ان يذكر هذه الجملة قبل القياس لان الوسائل مقدمة على المقاصد قلنا لكون القياس
حجة من حجج الشرع اوجب وصله بالحجج المتقدمة وتوسطه عليها اما الاحكام فانواع اربعة بالقسمة العقلية بعد سقوط المساوي
بدليل الحصر بالاستقراء حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى فيه غالب اما
[illegible] وحق العبد غالب فحق الله تعالى على الخلوص ما يتعلق به النفع العام للعالم ولا يختص به احد كحرمة الزنا فانه
يتعلق بها عموم النفع من سلامة الانساب عن الاشتباه وصيانة الاولاد عن الضياع وارتفاع التقاتل بين الزناة
وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يكون له حق بهذا الوجه فكما اضيف اليه الصلوة
والصوم والحج والحق ان يقال يعني بحق الله تعالى ما يكون المستحق هو الله تعالى حتى لا يرد عليه النقض المذكور وحق العبد على
الخلوص ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولذا يباح مال الغير باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة
ولا باباحة الزوج الا ما روي عن عطاء بن ابي رباح انه قال يباح وطي الامة باذن سيدها وان كان حرمة مال الغير
ايضا مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس فلذلك لم يشرع تلك الحرمة لصيانة اموال الناس جميعا الا
يرى ان الكفار يملكون اموالنا بالاستيلاء ونحن نملك اموالهم بذلك واموال المؤمنين يباح لنا عند وجود الرضا
منهم وما اجتمعا وحق الله تعالى فيه غالب حد القذف اعلم انه لا خلاف في ان في حد القذف حق الله تعالى وحق العبد فانه شرع لدفع العار
عن المقذوف وهو الذي ينتفع به على الخصوص [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

حق الله

حق الله تعالى لان مال العبد لمولاه ولا كذلك نفسه فكذا ولانه للعبد في استيفاء حقوق الله تعالى الا نيابة عنه ومال
الحلال لانه لما كان الغالب فيه حق الله تعالى عنده فلا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف ويجري فيه التداخل حتى لو قذف
جماعة او في كلمات متفرقة لا يحد عليه الا حد واحد وعند الشافعي لما كان حق العبد فيه غالبا جرى الارث والعفو ولم
يجر فيه التداخل وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب مثل القصاص فان القتل جناية على النفس وفي حق الله تعالى فيها حق
الاستعباد وللعبد فيها حق الاستمتاع ببقاء النفس فكانت العقوبة الواجبة بسببه مشتملة على الحقين لكن حق العبد
فيه راجح بالاجماع ولذا يجري فيه الارث والعفو والاعتياض بطريق الصلح ولو قتل سلطان انسانا يؤاخذ به كما
لو اتلف ماله بخلاف ما اذا قذف انسانا فانه لا يؤاخذ بحد القذف في رواية لان حق العبد [illegible] والحكم في [illegible]
حق واما حقوق الله تعالى فثمانية انواع عبادات خالصة وعقوبات كاملة وعقوبات قاصرة وحقوق دائرة بين الامرين
وعبادة فيها معنى المؤنة ومؤنة فيها معنى العبادة ومؤنة فيها معنى العقوبة وحق قائم بنفسه اما العبادات الخالصة فمثل
الايمان والصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد الايمان اصل وسائر العبادات فروع له فلا صحة لها بدونه وتصحيح
بدونها ثم الصلوة اصل الفروع وعماد الدين لما فيها غاية التذلل وشكر نعمة البدن والروح ولذا قال عم الصلوة
معراج المؤمن وما لا تكون مفيدا شكورا ثم بعدها الزكوة لان النعمة الدنيوية ضربان نعمة البدن ونعمة المال
فالصلوة شرعت لاظهار شكر نعمة البدن والزكوة لنعمة المال ولا شك ان نعمة البدن فوق نعمة المال فلا يكون متعلق
ما فوق النعمتين كان اقوى العبادات ثم بعدها الصوم لانه نوع رياضة بقهر النفس فان بالسعي الى [illegible]
نيل السعادة والرياضة استعداد للبدن على تحمل المشاق في خدمة المولى وكان دون ما سبق ثم بعده الحج لانه عبادة
متاركة الاوطان ومهاجرة الاخوان وملازمة الاحزان فكان وسيلة الى الصوم لانه يبعد عن الوطن والاهل فيضعف
نفسه وينكسر قوته فكان ادل على الصوم بواسطته وسائر ما يعرفه اهل الذوق والديانة والجهاد لكسر شوكة
المشركين ودفع شرهم عن المسلمين لا سوى نفسه كخراب بلاد الله وتعذيب عباده ودفع فتنتهم يحصل بالبعض فصار من
فروض الكفاية فكان دون ما سبق لانها من فروض الاعيان واما العمرة فهي من نوافل العبادات وسننها
والاعتكاف شرع لكمال الفرائض واما العقوبات الكاملة فالحدود مثل حد الزنا والسرقة وشرب الخمر شرعت لصيانة
الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت جزاء بالجناية لا شبهة فيها معنى الاباحة واما العقوبات
القاصرة فيسميها اجزية لقصورها في الكمال [illegible] اطلاق اسم العقوبة على الكامل لان المطلق ينصرف الى الكامل
[illegible] مثل حرمان الميراث بالقتل [illegible] قاصرة لانه [illegible] وكذا له [illegible]

في حالة لا يتسع به الثبوت من حيث العقوبة لا يثبت في حق الصبي والمجنون عندنا لان اصله العقوبة لا يسبق الخطاب على
البالغ العاقل الخاطي لانه مقصر فيه فيلزمه الجزاء القاصر وان لم يلزمه الكامل قيل المراد بالجمع في قوله وعقوبات
قاصرة الواحد اذ ليس في هذا النوع الا فرد الحرمان وقيل ان لحوق حرمان الوصية بالقتل في حق الكفار في
لقصور في معنى العقوبة فيها فح يكون اللفظ محمولا على حقيقته واما الحقوق الدائرة بين الامرين فمثل الكفارات فيها
معنى العبادة لان ادائها بما تؤدى به العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام وشرط فيها النية وامر بطريق
الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه وفيها معنى العقوبة وجوبا لانها لم تجب الا اجزية ولذا سميت كفارة لكونها
ستارات للذنوب واما العبادة التي فيها معنى المؤنة فمثل صدقة الفطر اما كونها عبادة فلان اسمها وهي الصدقة
ينبئ عنها وكذا اشتراط النية في ادائها ووجوب صرفها الى مصارف الصدقة فان في اسقاط العقاب عن ان فيها معنى
المؤنة لانها تجب على الغير بسبب الغير كالنفقة والى معنى المؤنة اشار النبي عم ادوا عمن تمونون الا ان المونة تابع للغناء
كالنفقة وتابع للتطهير كماء الاغتسال وصدقة الفطر مؤنة التطهير على ما قال النبي عم صدقة الفطر طهرة للصائم
ولما لم يكن عبادة خالصة لم يشترط لها كمال الاهلية من العقل والبلوغ حتى قال ابو ح وابو يوسف تجب على الصبي والمجنون
اذا كان لهما مال ويؤدي الولي من مالهما كالنفقة تجب عليهما لذي الرحم المحرم وعند محمد وزفر لا تجب عليهما في مالهما
بل تجب على ابيه الغني في ماله لان معنى العبادة راجح فيها فلا تجب على الصبي والمجنون لسقوط الخطاب عنهما واما المؤنة
التي فيها معنى القربة فهو العشر فانه باعتبار تعلقه بالارض النامية مؤنة لان المؤنة ما تعلق ببقاء الشيء كنفقة الاولاد
والعشر كذلك لانه يصرف الى الفقراء والمقاتلة اذا كانوا فقراء وهم يذبون الكفار عن الاستيلاء على بلاد المسلمين
فتبقى الاراضي في ايديهم اما المقاتلة فظ واما الفقراء فان الدافع بركة دعائهم يدفع عداوة عن المسلمين قال
عم انما تنصرون بضعفائكم فيكون النصر والعشر صرفا الى الارض لبقائها وباعتبار كونه مصروفا الى الفقراء كالزكوة
عبادة وعدده ولهذا لا يجوز ابتداء على الكافر لانه ليس من اهل العبادة بوجه واما بالبقاء عليه فعند محمد ان اشترى
الكافر ارضا عشرية تبقى عشرية عنده لان جهة المؤنة تعارض جهة العبادة فلا تسقط بالشك كي لا يثبت بالشك وعند
ابي يوسف يجب تضعيفه وعند ابي ح يصير خراجية واما المؤنة التي فيها معنى العقوبة فهي الخراج فانه مؤنة الارض
وكل فيها معنى العقوبة لان سببه الاشتغال بالزراعة والانشغال بالزراعة عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد
والدنو وهو عادة الكفار وسبب الذل قال النبي عم لا تعمروها اكثر مما عمروها وقال عم اذا تبايعتم بالعين
واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم ولا يلزم العشر لانه اعتبر في حق الكساب اما انه

كالكساب فتال مجريه الزكوة لان الغنائم اصل في حق الكفار عارض في حق المسلمين فلا يجعل العشر عقوبة عليهم
فكان وجوب الخراج باعتبار الاصل وهو الارض مؤنة وباعتبار الوصف وهو الاشتغال بالزراعة عقوبة مستتبعا مؤنة فيها
معنى العقوبة ولكونه مؤنة دائرة بين المؤنة والعقوبة لا يبتدأ على المسلم وضعه بالشك ولا سقط عنه بعد الوجوب بالشك فلا
العشر حيث لا يبتدأ على الكافر عند ابي ح وابي يوسف لان الكفر ينافي العبادة من كل وجه واما الاسلام فلا ينافي العقوبة
في الجملة الا يرى انه يجب على المسلم الحدود منه قصص اسبابها منه واما الحق القائم بنفسه فهو خمس الغنائم والمعادن
اي ثابت بنفسه من غير ان يتعلق وجوبه بذمة المكلف ويجب عليه اداؤه طاعة فان الخمس حق ثبت لله تعالى بحكم الوهبية
بناء على ان الجهاد حقه تعالى لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته فصار المصاب بالجهاد له تعالى كله كما قال الله تعالى قل الانفال
لله لكنه تعالى اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة منه تعالى وكرما فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه طاعة بل هو حق
استبقاه لنفسه وقسمه بين من سماهم في كتابه فتولى السلطان اخذه وقسمته لانه نائب عن الشرع في اقامة حقوقه
والعدالة ولانه لم يكن حقا لزمنا اداؤه طاعة جوزنا صرف خمس الغنيمة الى من يستحق اربعة اخماسه من الغانمين عند
حاجتهم بخلاف الزكوات والصدقات فانها لزمت طاعة لله تعالى فلا يجوز صرفها الى المولى وان افتقر حتى لو سلم الزكوة
الى الساعي بعد حولان الحول وافتقر قبل صرف الساعي الى الفقير لا يجوز له ان يسترد منه والمعدن ايضا لما وجبت
بحيث الطاعة كان بعد الانتقال منصوصا ولا تحصل الا بتمامها فيصرف الى نفسه وحل لبني هاشم لانه على هذا الخمس
الذي ذكر فانه حق قائم بنفسه يصرف الى مساكين لان المال انما يصير وسخا اذا قيم به قربة وما لم يقم به قربة يبقى
طيبا كما كان فحل لبني هاشم بخلاف الزكوة لانه صار خبثا فلم يحل لهم لفضيلتهم واليه اشار النبي عم حيث قال
يا بني هاشم ان الله تعالى حرم عليكم غسالة الناس وعوضكم منها بخمس الخمس واما حقوق العباد على الخلوص فاكثر
من ان يحصى نحو الدية وبدل المتلف ورد المغصوب وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وغيرها
واما القسم الثاني فاربعة السبب والعلة والشرط والعلامة اما السبب فاربعة حقيقة وهو ما يكون طريقا الى الحكم من
غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود ولكنه يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب مثل دلالة السارق على مال
انسان ودلالة قيد العبد وفتح باب القفص والاصطبل ودفع السكين الى صبي فامسكه فوجأ به نفسه او غصبه
... حين حرس او فارية ارقى ضرب الشجرة فنقضها او قتلها وحملها على دابة فسيرها فسقط لم يضمن فيها
لان ... على السبب فالقطع الا ضمانه وانما اضيفت الى السبب صار في معنى العلة وهو القسم الثاني مثل سوق الدابة
والقعود وشق الزق اذا كان فيه مائع واشراع الجناح في الطريق ووضع الحجر فيه ... الحافظ ... العدوم

عن ولده حال الدابة في زرع الغير حتى اكلته وقودها وسوقها والنفا منسوب اليه تعالى الايلاف بقوده وسوقه او اخذ الصبي
من يد وليه وحمله الى مسبعة او قال له ارق السطح فانفضها لي او حمله على الدابة فسقط نعم فيها وكذا السبب له
في القصاص في معنى العلة لكنه لم يجب القصاص لانه جزاء المباشرة فلو قال الاجنبي تزوج هذه المرأة فانها حرة ثم ظهر انها
امة وقد استولدها لم يرجع على الدال بقيمة الولد لانه سبب محض بخلاف ما لو زوجها على هذا الشرط لانه في معنى العلة
وكذا الموهوب له المغرور اذا استولدها ثم استحقت لم يرجع بقيمة الولد على الواهب وكذا المستعير لا يرجع على المعير
بضمان الاستحقاق بعد الهلاك لانه سبب محض بخلاف المشتري لان البائع صار كفيلا بما شرط عليه من البدل او لانه التزم
سلامته عن العيب ولا عيب فوق الاستحقاق وهو ما يتعلق به الاحكام المشروعة اربعة السبب والعلة والشرط
والعلامة ووجه الحصر ان ما يتعلق به الحكم اما ان يكون مؤثرا في وجوده اولا والاول العلة والثاني اما ان يكون
وسيلة اليه اولا والاول السبب والثاني اما ان يكون وجود الحكم عنده اولا والاول الشرط والثاني العلامة اما السبب في
اللغة فاسم لما يتوصل به الى المقصود قال الله تعالى وآتيناه من كل شيء سببا اي طريقا موصلا اليه وفي الشريعة عبارة
عما يكون طريقا للوصول الى الحكم غير مؤثر فيه ثم السبب اربعة اقسام اي ما يطلق عليه اسم السبب سواء كان بطريق
الحقيقة او المجاز سبب حقيقي وسبب في معنى العلة وسبب له شبهة العلة وسبب مجازي اما السبب الحقيقي ويسمى سببا
محضا وهو ما يكون طريقا الى الوصول الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم او وجوده اي لا يكون ثبوته به ولا
وجوده عنده بل يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف اليه وهو احتراز عن ذكر الطريق واحترز بقوله طريقا اي الحكم عن السبب الذي
لانه ليس بطريق اليه وعن العلامة لانها ليست بطريق بل هي دالة عليه وبقوله من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم عن العلة وبقوله
او وجوده عن الشرط وبقوله ولكنه يتخلل عن السبب الذي فيه معنى العلة وعن السبب الذي له شبهة العلة والمراد في
السبب في قوله لا تضاف الى السبب المعنى اللغوي وهو الطريق فلا يتوهم الدور فعلى هذا لا يكون تسمية الوقت والشهر والبيت
وسائر ما ذكر في بيان اسباب الشرائع اسبابا بطريق الحقيقة لا مسببا بما تضاف اليها [illegible] وقد يكون [illegible]
ذلك كدلالة انسان السارق على مال انسان ليسرقه فتتخلل [illegible] فعل السارق لا الى الدلالة سبب محض لانها [illegible]
صدور فعل السرقة من الفاعل المختار [illegible] اختيارا لا الى الدال وكذا [illegible] عند الغير
[illegible] على صور العبد الآبق الذي هو متفوت ماليته [illegible] الآبق فعقد [illegible]
ما يفيد وهو غير مضاف الى [illegible] باب الاصطبل فنفرت الدابة او باب القفص فطار الطير فانه لا يجب
الضمان عليه لان العلة [illegible] الدابة وطيران الطير وهي غير مضاف الى السبب وكذا لو دفع السكين الى

صبي ليمسكه فوجأ نفسه لم يضمن الدافع لان الدفع سبب محض اذ تخلل بينه وبين الموت ما هو علة له لا تضاف اليه بوجه
وهو قتل الصبي نفسه وكذا لو اخذ صبيا حرا من يد وليه فمات في يده بمرض لم يضمن الا اذا حدث بسبب الهلاك ما اوقعه
الى معنى المهالك حيث يضمن عاقلة الآخذ لان التسبيب هنا في معنى العلة باعتبار الاضافة اليه فانه تعالى لولا تعرضه اياه الى
ذلك الموضع لما مات في هذا الوجه والاصل انه لولا اخذه من يد وليه لم يمت من مرضه هذا وكذا لو قال رجل لصبي ارق
هذا السطح وانفض ثمرتها لنا كل انت او قال لنا كل نحن فسقط وعطب لم يضمن الآمر لان كلامه سبب وقد تخلل بينه
وبين السقوط ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو صعود الصبي السطح بنفسه حتى لو قال لا كل انا ضمن عاقلته
ديته لانه صار في معنى العلة لما كان صعوده بصنعه الامر [illegible] ما لحق بسبب المباشرة لان العدم
بالعلم [illegible] بقوله لنا كل نحن وبعد المباشرة لم يثبت [illegible] دون وجه فلم يجب الضمان بالشك وكذا لو حمل رجل صبيا على
سرج دابة فسقط منها ميتا [illegible] او سارت ببعضها ضمنه عاقلة الحامل سواء كان مستمسكا على الدابة بنفسه
اولا لان حمله على الدابة سبب السقوط مضاف اليه [illegible] سبب السقوط لانه لم يعرض عليه علة بقطع النسبة وان ساقها الصبي
بالسير لم يضمن لانه يقطع النسبة منه وقوله لا اعتراض العلة على السبب فيقطع الاضافة اليه يتعلق بجميع ما سبق من
المسائل كما قال ان اعترض العلة الى السبب صار في معنى العلة وهو القسم الثاني من اقسام السبب مثل قطع حبل
القنديل المعلق والسيلان فانه امر طبعي وشق الزق الذي فيه مائع فيضاف الى السبب وكذا قطع حبل
القنديل وكذا اشراع الجناح في الطريق ووضع الحجر فيه وترك المالك الحائط المائل بعد التقدم والاشهاد
عليه كله سبب في معنى العلة لانه لم يتخلل بينه وبين الحكم علة بل يضاف الحكم اليها وكذا ادخال الدابة في زرع الغير
حتى اكلت الزرع سبب في معنى العلة وان كان يوجب عليه ضمان المتلف وكذا قود الدابة وسوقها في معنى العلة
اذ هي طريقا الوصول الى الاتلاف لكنه غير موضوع له لكونه علة بل علة التلف وطء الدابة لكنه في معنى العلة الا ان الحكم
يضاف اليهما لان الايلاف بقوده وسوقه يدل عليه ان الدابة تمشي على طبع القائد والسائق وكذا لو اخذ الصبي
من يد وليه وقربه الى المسبعة حتى افترسه السبع او قال له ارق هذا السطح فانفضها او حمله على الدابة
فسقط منها فمات [illegible] شبه العلة كما ذكرنا [illegible] شهادة الشهود بالقصاص [illegible] لقتل المشهود عليه
في حكم العلة لان [illegible] غير موضوعة للقتل لكنها طريق اليه [illegible] العافي [illegible] وكذلك
استيفاء الولي لكنه لا يوجب الكفارة وحرمان الارث ولا القصاص على الشهود اذا رجعوا لانها جزاء المباشرة
ولم توجد فلو قال رجل لآخر تزوج هذه المرأة فانها حرة فتزوجها وولدت ثم ظهر انها كانت امة

لم يرجع على الدال بقيمة الولد لانه صاحب سبب وهو تزويجه اياها باعلامه انها اذا زوجها منه على انها حرة لانه صار في معنى العلة
لان ما لزمه عليه لزم بالاستيلاد والاستيلاد ما ثبت بالتزويج لانه وضع له والمزوج صاحب العلة صفة والحكم الشرط وكذا
الموهوب له المغرور اذا استولد الجارية الموهوبة ثم استحقت لم يرجع بقيمة الولد على الواهب على الواهب وكذا المستعير اذا اتلف
العين باستعماله ثم ظهر الاستحقاق وضمن قيمته لا يرجع بالقيمة على المعير لان كل واحد منهما سبب محض للاتلاف بعيد وبين
الولد والعين ما هو علة غير مضاف اليه وهو الاستيلاد والاستعمال المفضي الى التلف وهذا بخلاف المشتري اذا استولد
ثم ظهر الاستحقاق فانه يرجع بقيمة الاولاد لان البائع صار كفيلا عن المشتري بما شرط عليه من البدل كانه قال ضمنت
لك سلامة الاولاد وان الولد يسلم لك فان لم يسلم لك فانا ضامن لك فيما يلزمك بسببه وهذا الضمان لا يثبت في
عقد البيع والثابت في عقد المعاوضة لاقتضائه سلامة سلامة اولان البائع بعقد الضمان قد التزم له
صفة السلامة عن العيب والاعتبار في حق الاستحقاق والمعاشر بعقد البيع لا يصير ملتزما سلامة المعقود عليه
عن العيب وعلى هذا يضمن المحرم والمودع بالدلالة المفضية للاتلاف الملتزم في عقد الوديعة مباشرة
لا تسبيبا والثالث السبب الذي له شبهة العلة كحفر البئر هو سبب من حيث انه ايجاد شرط الوقوع وله شبهة العلة
من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتا به وكذا ارضاع الكبيرة ضرتها الصغيرة له شبهة العلة لتقدم
نصف صداقها للزوج ان تعمدت الفساد بخلاف المحرم اذا نصب فسطاطا او حفر بئرا للاستقاء فتعلق به صيد
او وقع في البئر بعد لانعدام التعدي والرابع سبب سمي سببا مجازا كاليمين بالله تعالى والنذر المعلق وتعليق الطلاق والعتاق
بالشرط لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا واليمين تعقد للبر وذلك قط لا يكون طريقا الى الكفارة ولا الى الجزاء
لان المعلق كيف يجوز التعجيل من ان يكون سببا لصيام السبعة في قوله لله علي صوم سنة اذا رجعت حتى لم يجز
اداؤها قبل الوقوع من مثل هلال فوله بعد من ايام اخر فلم يجوز سبوق السبب من ان يكون سببا لانه
اضافة الله تعالى كلمته حملت الى بوال الله تعالى سمي سببا مجازا على ان الحكم والمودع يضمن بالدلالة على صيد الحرم
ومال الوديعة مع ان الدلالة سبب محض لتلف الصيد والوديعة لان الدلالة [illegible] وبين الحكم [illegible]
تعالى الا ان وجوب الضمان على المحرم والمودع باعتبار التسبيب [illegible] المباشر [illegible] المحرم عقد
الاحرام الذي [illegible] الصيد [illegible] بالدلالة [illegible]
حيث انه لم [illegible] الصيد وكذا المودع بعقد الوديعة التزم الحفظ [illegible] وبالدلالة [illegible]
الدلالة من المودع فانه [illegible] بالتسبيب [illegible] لا يلتزم [illegible]

لا سلطان لحاكم في حق آخذ بغير حق حتى غرمه مالا فان الساعي يضمن مع انه سبب محض للحكم بالعدل فاعل مختار
سببه اي التغريم لان ذلك لا يروى عن السلف بل هو استحسان بعض المتاخرين لغلبة السعاة في زماننا حتى قال
الامام صدر الاسلام انه لا يفتى به بل يقال للقاضي ان يغرمه حتى لا يعتاده فساد السعاة واما الثالث وهو
السبب الذي له شبهة العلة فمثل حفر البئر في الطريق فانه سبب للتلف لانه طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة
ثقل الماشي والسبب مشتبه به فان الحفر هو ازالة شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه
وجودا عنده لا ثبوتا به والعلة لم يكن موجب للكفارة ولا حرمان الارث لان ذلك جزاء المباشرة لكنه يجب الدية
عليه لان ذلك بدل المتلف لا جزاء الفعل وقد حصل التلف حتى فان الحفر وجودا عنده بطريق التعدي حتى لو
اعترض على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه كوقوع دافع اياه يكون الضمان على الدافع دون الحافر وكذا اذا تزوج
الرجل صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة ضرتها الصغيرة حتى حرمتا عليه فان الزوج يغرم للصغيرة نصف
صداقها ثم لم يرجع على الكبيرة ان تعمدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تعمد فلا يرجع عليها لان ثبوت الحرمة
بالارضاع وذلك قد وجد من الصغيرة الا ان التقام الثدي اياها سببه الكبيرة له شبهة العلة من حيث ان الحكم
يضاف اليه وجودا عنده وقد كانت متعدية لكن يلزمها ضمان العدوان بخلاف المحرم اذا نصب فسطاطا فتعلق
به صيد وتلف او حفر بئرا في المفازة للاستقاء فوقع فيها صيد فانه لا يضمن لان نصب الخيمة والحفر للاستقاء ليس
بتعد منه وضمان التسبيب لا يكون الا بالتعدي واما الرابع وهو الذي سمي سببا مجازا فمثل اليمين بالله تعالى فانها سميت
سببا للكفارة باعتبار الصورة وكذا النذر المعلق بشرط لا يريد كونه سببا للتكفير صالحا لوجوب المنذور
مجازا لانه يعقد لمنع ما جعل المنذور بعد وجوده وهو حصول الشرط وانما يصير سببا بعد زوال المانع ولذا التعليق
الطلاق والعتاق بالشرط سمي سببا للطلاق والعتاق مجازا لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا للوصول
الى الحكم واليمين ما كان اول لان السبب الذي في معنى العلة طريق الى الحكم مع نوع ما ثبت له فالاولى لا ما ثبت له يكون
مانعا منه [illegible] الحكم واليمين تعقد للبر ان الغرض من عقدها البر سواء كان يمينا بالله او بغيره فلذلك ان
الشيء الذي يعقد للبر لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله تعالى ولا الى الجزاء في اليمين بغير الله تعالى لان البر مانع
من الحنث لانه [illegible] وبدون الحنث لا تجب الكفارة ولا يجب الجزاء فلا يمكن ان يفضي اليه [illegible] سببا لثبوته
[illegible] كيف يصح التعجيل من ان يكون سببا لصيام
السبعة قبل الوجوب حتى لو اداه لا يجوز لانه معلق بشرط الدخول قبل وجود الشرط لا يكون التعجيل

ام لم توجد

١٩٠

سبب حقيقة فكون الاداء مثل الصعود الى السطح والاكثر ملا في قوله او يعني ان اياما اخر حيث لم يخرج سهو والسهو من ان وصوله
يكون سببا حقيقة لانه اضاف الصوم الى الوقت ولم يعلقه بالشرط فلا يعدم السببية قبل الوقت فمعنى قلنا صح جواز الاداء قبله
كتعجيل الزكوة قبل الحول لكنه اي المذكور او كل واحد منهما لما كان يعرض ان يؤول الى و يصير طريقا للوصول الى وجوب
الكفارة او الجزاء سمى سببا اي زائدا اعتبارا بما يؤول اليه كما في قوله اي اراني اعصر خمرا اطلق والحق انه ان اراد بالسبب العلة
يكون مجازا كما ذكر وان اراد به السبب المحض فلا لانه مجاز يعرف بالتامل وسرا عندنا والشافعي جعله سببا
معنى العلة وعندنا انه قبل الجزاء الى الحقيقة حكى حلاله ما الوجه وبيان ذلك في مسئلة التنجيز بيان بطلان التعليق فقال
لا يبطله اي المعلق بالشرط لا الكون طلاق ولا لسانه فبل وجوده بل لانه الاول انه صح بالملك في المطلقة الثلث وان
عدم المحل فلان يبقى فيهما اولى ولكنا نقول المعلق بالشرط وان لم يكن طلاقا وسببا له ولكن فيه شبهة ذلك على
معنى ان التعليق ليس بموجب البر والبر مضمون بالطلاق كالغصب موجبه رد العين وانه مضمون بالقيمة ثم للقيمة شبهة الوجوب
حال قيام العين حتى صح الرهن والكفالة واستند الملك الى وقت الغصب فكذا هذا والشبهة لم تبق الا في محله كالحقيقة
فيبقى بقاء الجزاء طلقات هذا الملك لانها هي المانعة لا الظاهر عدم ما يحدث وقد فات بتنجيز الثلث فلا يبقى اليمين ولا
الجزاء لان يرجع الى المحل يستوي فيه البقاء والابتداء اي شبهة كل واحد من الاشياء سواء كان ابتداء او بقاء حتى
لم يجز التكفير قبل الحنث لانه قبل السبب وجوزنا التعليق بالملك الطلاق والعتاق لان المعلق ليس سببا للحال
لا المحل عند التعليق والشافعي جعل كل واحد منهما سببا في معنى العلة لان اليمين شرعت للبر لا لوجوب الكفارة عند الحنث
والمعلق هو الذي يوجد الجزاء عند وجود الشرط فلم يجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير
محله والذي من المسائل فيما تقدم وعندنا انه الى زال الى سببا مجازا سببه الحقيقة اي شبهة كونه سببا
حقيقة من حيث الحكم حلالا لا دوما بالتعليق بالشرط حال على شبهة الحقيقة بل هو مجاز محض واصل ذلك في مسئلة
التنجيز ان يظهر في الحلال وحال التنجيز بالثلث هل يبطل التعليق ام لا يعني لو قال لامرأته ان دخلت الدار
فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا فعندنا يبطل اليمين بتنجيز الثلث حتى لو عادت اليه بعد زوج اخر ثم وجد الشرط لا يقع
وعند زفر لا يبطل ويقع الثلث عند وجود الشرط ثم نقول ان المعلق بالشرط اليمين التعليق لا سبب له قبل وجود
الشرط وان صح بجنبه السببية بوجه والشبهة ليتصور اليمين ومحله الذمة واشتراط الملك عند التعليق ليترجح جانب الوجود
على جانب العدم حتى يصح اي اليمين به وهذا غير معتبر في حالة البقاء الا ترى انه صح تعليق الطلاق بالملك بعد الطلقات
الثلاث قال عدم المحل فلان يبقى فيهما اولى لان البقاء اسهل من الابتداء ولكنا نقول المعلق بالشرط وان لم يكن

تطليقا وكما انه في الحال ولكن فيه شبهة السببية بناء على ان التعليق يثبت موجبه البر لما ان البر مضمون بالطلاق و
على معنى انه لو فات البر لزمه الطلاق بمنزلة الغصب موجبه رد العين على الخيار وانه مضمون بالقيمة على معنى انه لو فات
رد العين لزمه رد القيمة ثم للقيمة في باب الغصب حال قيام العين شبهة الوجوب حتى صح الرهن والكفالة بالمغصوب مع
ان الرهن والكفالة لا يصحان الا بالدين القائم في الحال وكذلك لو ابرأه الغاصب عن القيمة صح حتى لو هلك العين بعد
ذلك لا شيء عليه مع ان الابراء عن العين لا يصح فكذلك فيما نحن لما كان البر مضمونا في الحال بالطلاق يثبت للتعليق شبهة التطليق
وشبهة الشيء لا تستغني عن محله في الحقيقة الا ترى ان شبهة النكاح لا تثبت في المحارم ولا شبهة البيع في الحر فلم يتصور
حقيقة النكاح والبيع فيهما فاذا فات المحل بالتنجيز بطل التعليق ضرورة والذي حقق ما ذكرنا ان الجزاء طلقات
هذا الملك لانها هي المانعة وقد فات المحل وتم عند الشرط لا يحصل معنى اليمين واما الطلقات التي تستجد فغير
متيقن وجودها عند الشرط لا الظاهر عدم ما يحدث وقد فات ذلك بتنجيز الثلث لان حكم الطلاق زوال صفة الحل
بعد الحل والتصور لذلك بعد حرمة المحل بالطلقات الثلث فلا يبقى اليمين لان فيما يرجع الى المحل يستوي فيه البقاء والابتداء
فالمحل الذات لو قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر فباعه ثم اشتراه ثم دخل الدار فانه يعتق فلما البعد بصفة
الرق محل للعتق فالبيع لم تفت تلك الصفة حتى لو فات بالعتق سقط اليمين   محله والاضافة الى الملك لان
انعقاده لما اعتبار الملك في الحال يتيقن الملك والحل عند وجود الشرط ظاهرا عن المثل الذي شهد بها زفر
على بقاء التعليق لا صلاح الى بقاء المحل فاذا وجد الحلال والاضافة الى الملك لا انعقاده لما اعتبار الملك والحل
في الحال يتيقن الملك والحل عند وجود الشرط واما هنا فلان الاصل فاسد اليمين وسو المنع عن مباشرة الشرط
لبقاء الملك المحل في الحال خوفا عن نزول الجزاء فصار هذا التعليق مثل التعليق بسائر الشروط حال حل
المحل بل هذا اولى بالصحة لان نزول الجزاء فيه فيقيس عند وجود الشرط حلال وسائر الشروط   ولا يلزم
بقاء الظهار بعد تنجيز الثلث لان الظهار تحريم الفعل لا تحريم الحل الاصلي الا ان قيام النكاح شرطه فلا يشترط
بقاؤه لبقاء المشروط لما عرف وحلال الطلاق ولانه تحريم للحل الاصلي وقد فات بتنجيز الثلث فيفوت بفوات محله
فالحسن احكام شروط البقاء والظهار فيمنع النكاح وجد الا انه يبقى الظهار زائدا عليه فلا يمكن من هذا الوجه فكل اما
لو تبع الحل الاصلي تحريم موبد والظهار تحريم موقت فلا يتصور احدهما على انه يحتاج الى الجواب عن ان الا من ظاهر
ثم ابانها ثم طلقها ثلثا فانه يبقى الظهار كما كان وينبغي ان يبطل بالتنجيز لانعدام المحل وتطرا لانه يعقد ابتداء
عند انعدام المحل اجاب بان الظهار تحريم للفعل لا تحريم للحل الاصلي الثابت في المحل بطريق الجنس لانه يشبه المحللة

بالحرمة على التأبيد والطلاق الثلاث لا ينافي هذا التحريم بل يجعله الا ان تمام النكاح قد اشترط في الابتداء بالنص فلا بد
في الدوام ظاهراً [illegible] فلا يشترط لبقاء المشروط كما في ان شرط الابتداء لا يلزم ان يكون شرط البقاء كالشهود
في النكاح وحلال الطلاق ولانه يحرم المحل العارض على الشبهة بالنكاح ولو فات ذكر تحليل الثلاث بعقود التعليق لفوات محله فان قيل
لو لم يشترط لبقاء الظهار تمام النكاح وجب ان لا يرتفع الظهار بارتضاع الظاهر عليه قلنا نعم من هذا الوجه اي من حيث
ان تمام النكاح ليس شرطاً لبقاء الظهار لا يرتفع الظهار لكن انما يرتفع لما بين حكمي الرضاع والظهار من التنافي اذ حكم الرضاع
الحرمة المؤبدة وحكم الظهار الحرمة الموقتة بالكفارة وتنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات فلا يتصور اجتماعهما في
محل واحد وهذا في بيان القول بموجب العلة واما العلة فهي ما يجب الحكم به معه اعلم ان العلة لغة عبارة عن معنى يحل
بالمحل فيتغير به حال المحل ومنه سمي المرض علة لان بحلوله يتغير حال الشخص من القوة الى الضعف وشرعاً عبارة عما يجب الحكم به
معه [illegible] العلة كالكسر مع الانكسار والشرعية وقالوا ان العقلية يقارن معلولها زماناً ويتقدم
عليه بالرتبة والشرعية يعقبها ومن هي بسبعة اقسام اسماً كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل لانه وضع له ومعنى لانه شرع
لاجله وحكماً لانه يثبت به وهو الحقيقة وعلة اسماً لا معنى ولا حكماً كالتعليق بالشرط وعلة اسماً ومعنى لا حكماً كالبيع الموقوف
والبيع بخيار الشرط [illegible] لا يستلزم المانع او زال وجد الحكم به من حين الايجاب [illegible] لان العلة بالتعليق
المذكور لا تسمى والا [illegible] القسم الاول [illegible] والا يمكن ان يحمل المقسم ما يصدق عليه العلة لان عود الضمير الى المعروف باباه اولوها
ان يكون علة اسماً ومعنى وحكماً كالبيع المطلق للملك فان البيع علة للملك اسماً لانه وضع في الشرع لاثباته ومعنى لكونه
مشروعاً لهذا الموجب ومؤثراً فيه وحكماً لانه يثبت به مقارناً له وكذلك النكاح للحل وهذا هو الذي يسمى علة حقيقة ويسمى
علة مطلقة واما انها ان يكون علة اسماً لا معنى ولا حكماً كتعليق الطلاق والعتاق بالملك وبالشرط او ان يكون علة اسماً
ومعنى لا حكماً كالبيع الموقوف والبيع بخيار الشرط فانه علة اسماً [illegible] الحكم يضاف اليه شرعاً ومعنى لانه [illegible]
شرعاً لا [illegible] هذا الحكم ولانه كونه علة لا يستلزم [illegible] او الخيار [illegible] بالاجازة في البيع الموقوف
او بمضي [illegible] الحكم الى [illegible] يثبت [illegible] حتى [illegible] المتصلة
والمنفصلة جميعاً ولو كان [illegible] المشتبه [illegible] الا [illegible]
ولا [illegible] الحكم مانع [illegible]
عند وجود [illegible] والبيع بشرط الخيار [illegible]
لا [illegible]

[illegible]

ولكن ان لا رفعه وكذا عقد الاجارة وكل ايجاب مضاف الى وقت لكنه يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستند
حكمه وعلة يشبه السبب وهو ما يوجد ركن العلة ويتراخى عنه وصفه فيتراخى الحكم الى وجوده فاذا وجد الوصف استند
بالاصل حكمه فكان بمعنى العلة من حيث انه الموجب للحكم ويشبه السبب من حيث انه لم يوجب الحكم في الحال ما لم يوجد وصفه كالنصاب
في اول الحول علة اسماً لانه وضع له ومعنى لكونه مؤثراً لكنه بصفة النماء فلما تراخى حكمه اشبه الاسباب فلما كان العلة اصلاً
ثبت الوجوب من الاصل [illegible] جاز التعجيل [illegible] بعد الحول وكذا مرض الموت علة للحجر عن التبرع بوصف اتصاله
به فاذا اتصل به استند حكمه الى اول المرض فيبطل تبرعه بما زاد على الثلث وهذا اشبه بالعلل من الاسباب حيث تراخى
حكمه الى ما هو حادث وكذا الجرح بوصف السراية علة لوجوب القصاص [illegible] التكفير حالاً او بدونها وكذا علة العلة
وهذا القسم لانها تشبه السبب [illegible] وهذا القسم [illegible] عند الرجوع وعلة حكماً
ومعنى لا اسماً كاخر الوصفين من علة ذات وصفين لكونه مؤثراً ولوجود الحكم عنده كالقرابة مع الملك [illegible]
المكرر [illegible] المشتري [illegible] والا القرابة لو تأخرت [illegible] عندنا ثم ادعى [illegible] انه يعتق
[illegible] وللاول [illegible] العلة [illegible] ان حرمة النساء تثبت باحدهما [illegible]
العلة وعلة اسماً وحكماً لا معنى كالمرض والسفر للرخصة والنوم للحدث [illegible] المرض والنوم [illegible] لما هو سبب للمشقة والحدث
[illegible] المقاصد [illegible] الملك [illegible] الاستبراء [illegible]
البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار [illegible] علة لملك المنفعة والاجرة اسماً لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه
المؤثر في اثبات الملك في المنفعة والاجرة دون حكم لانه لا [illegible] المعدوم وهو المنافع والمعدوم ليس بمحل للملك
[illegible] الملك في المنافع بعد العقد لم يثبت [illegible] في الحال [illegible] كالثمن
والمثمن [illegible] حكماً ولكونه علة اسماً ومعنى [illegible] التعجيل لانه اسقط
حقه في المساواة [illegible] اداء الزكوة قبل الحول [illegible] العلة اسماً ومعنى وكذا كل ايجاب مضاف الى وقت كالطلاق
المضاف الى وقت في المستقبل وكالنذر المضاف الى المستقبل علة اسماً لكونه موضوعاً للحكم المضاف اليه ومعنى لانه مؤثر
فيه لا حكماً [illegible] الى الزمان المضاف اليه [illegible] لكنه يشبه الاسباب [illegible] عقد الاجارة
والايجاب المضاف يشبه الاسباب [illegible] الاجارة [illegible] الحال [illegible] المنفعة لكنه
[illegible] حكم المنفعة [illegible] المنفعة كانه ينعقد [illegible] المنفعة ليقترن الانعقاد
بالاستيفاء [illegible] الاجارة [illegible] بتجدد الانعقاد بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك

بعضهم سوى الملك في الآخر على حال استعقاب الصفقة صفقة أو لعدم استعلام العلة ولا استعداد له لعدم العلة لأن إقامة العلة
مقام الصفقة في حق صحة كالبيع والقبول لأنه هو ملك الصفقة وإذا الحقوق به معنى الإضافة إلى المستقبل سمّيه شبه السبب لأن
الإضافة كالإعتاق إلى زمان سيوجد يوجب عدم علية العقد في الحال وهو مفض إلى ملك الصفقة بواسطة الصفقة عند وجود
الصفقة فكان له شبه بالأسباب فلأن البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فإن العقد فيهما سبب في الحال تمام المعقود عليه
حال العقد فلم يحتج فيهما إلى انتظار معنى كالإضافة فلم يشبها الأسباب فاستند الحكم فيهما إلى زمان كالإجارة وأما الإجارة
المضافة فلأنها مثالها كالإضافة المقررة أو حدث شبه السبب بحقيقة كالإضافة أو لم تولد تعلق الحكم عند مجيء الغد مقتصراً
لا مستنداً إلى أول الأيام فلذلك لما كان علة تشبه السبب وحيث إن لحصة القسم الرابع لأن القسم الثالث مثل إيجابه جعلهم
وهذا القسم أشبها بالعامة سمى الإمام شمس الأئمة السرخسي فإنه قال للأصل بعض مشايخنا إلى المضاف مثاله ولذلك القسم الرابع
لكن الإمام عد من أمر القسم الثالث فإنه علة اسماً ومعنى لا حكماً والذي قلنا إنه لو نذر أن يتصدق [illegible] غداً فتصدق به قبل
مجيء الغد جاز عن المنذور [illegible] ولو كان نظير القسم الرابع لتأخر حكم جوازه عن المنذور إلى مجيء الغد كما في تعجيل الزكوة أي
البدني كالصوم والصلاة يجوز تعجيله قبل مجيء ذلك الوقت عند أبي حنيفة وأبي يوسف خلافاً لمحمد رحمه الله والتحقيق هذا القول
تحقيق القسم الرابع ورابعها علة تشبه السبب وهو ما لو جاز ركن العلة يعني هو أن يكون ما يضاف إليه الحكم أصله موجوداً أو
مستقلاً في وجوده مفضياً إلى الحكم أي وجود ذلك الوصف من حيث وجود الأصل كان علة لأن الوصف تابع للأصل
ومن حيث إن كونه موجباً للحكم باعتبار الوصف وهو متوسط الوجود كان طريقاً للوصول إليه فكان سبباً ويعرف بما ذكرنا
بأن إعلال الأحكام والإتيان المضاف ليس هذا القسم ومعاد ذكر النصاب أو الحول للزكوة فإن ما هو ركن العلة
قد وجد أساسه لأنه وضع له ومعنى كونه مؤثراً في حكمه إذ الغنى يوجب المواساة والغنى في النصاب دون وصفه لكنه تراخى
عنه وصفه وهو النماء لكن النصاب إنما جعل علة بصفة النماء فإن مال لا ركون في مال حين يحول عليه الحول وبانعدام صفة
النماء مثلاً لا ينعدم أصل المال الذي [illegible] هذا الحكم شرعاً لكن لما تراخى حكم النصاب وهو وجوب الزكوة إلى وجود بكونه
وصف النماء أشبه النصاب بسبب الحول الأسباب ولما كانت العلية أصلية كان الوجوب ثابتاً [illegible] السعيد [illegible] التعجيل
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

١٩٧

أنه لو عجل الزكوة إلى الفقير صار نفلاً قبل الحول أو ارتد والعياذ بالله جاز المؤدى عن الزكوة ولو صار المؤدى
زكوة عند الحول لشرط أصله المعروف عين [illegible] ما ذكرنا أن المؤدى إنما يصير زكوة عند تمام الحول من حين
الأداء لا مقتصراً عليه لشرط أصله المعروف عند الأداء لا عند تمام الحول فكان استحقاق وارتداده قبل الحول وعدمه
سواء وكذا مرض الموت علة الحجر عن التبرعات التي هي حق الوارث من الهبة والصدقة والمحاباة والحكم يثبت به لكن باتصال
الموت به علة الحجر مرض الموت لا مطلق المرض وهذا أمر مستقر فكان الموجود في الحال علة تشبه السبب فإذا اتصل به الموت
يستند حكمه إلى أول المرض حتى كان للورثة ولاية إبطال تبرعاته بما زاد على الثلث وإذا برأ من مرضه كان تبرعه نافذاً
لأن العلة لم تتم بوصفها وهذا الشبه بالعلل من النصاب إلا أن معنى العلية في مرض الموت أرجح منه في النصاب لأن الوصف الذي
تراخى الحكم إليه وهو الموت حادث به فإن الموت يحدث من المرض بترادف الآلام فكان بمنزلة علة العلة بخلاف النصاب فإن
الوصف الذي يتعلق به الحكم وهو النماء غير حادث به لأن النماء الحقيقي وهو الدر والنسل والسمن وزيادة المال والنماء
الحكمي وهو حولان الحول لا يثبتان بالنصاب بل بسبب مهلة المرء على استفادتها وكثرة رغبات الناس وتغير الأسعار الحادث
بحلول الله تعالى فلما كان الاتصال [illegible] ومن الحكم من هذا الوجه تقوى شبهه بالسبب وكذا الجرح علة لوجوب الكفارة في الآدمي
والصيد بصفة السراية حتى لو جوّز أداء الكفارة بالمال والصوم قبل السراية وإذا اتصلت به الموت كان المؤدى جائزاً
عن الواجب وهذا لأن السراية لما كانت صفة للجرح لأنه [illegible] جرح سار كان عدم الوصف مانعاً للوجوب لا عن التعجيل
موقوفاً على تمام العلة بوصفها وكذا علة العلة وهو أن تكون العلة موجبة للحكم بواسطة هي من موجبات العلة الأولى
فيكون بمنزلة علة توجب الحكم بوسط ذلك الوصف ثم العلة فكل أثر الحكم ثم يكون مضافاً إلى العلة دون الصفة لكنها
إنما تكون مضافاً إلى العلة دون الواسطة وإنما فصله عما قبله لأن الظاهر [illegible] أن ما هو له حكم الصفة لا أن حقيقة
الصفة الأولى التي شبه لا توصف بالحكم وذلك لحصول الرمي فإنه يوجب مضي السهم ومضيه في الهواء ونفوذه في المقتول
بالرمي وذلك هو المؤدى إلى زهوق الروح والحكم قد تراخى عن الرمي إلى وجود هذه الوسائط حتى لم يجب القصاص
بعد الرمي [illegible] الوسائط لما كانت من موجبات الرمي كان الرمي علة لا سبباً حتى يجب القصاص على الرامي [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

للشهادة في الحكم مضافا الى الشهادة ايضا فان العدد على رجع في تمن وحاصله انه ما يتوقف عليه معنى وحكما لا اسما كاخر الوصفين
اعلم ان الحكم اذا تعلق بوصفين احدهما غير موثر يكون الموثر علة والآخر شرطا اما اذا كانا موثرين كان كل منهما
وصف علة معنى لكونه موثرا فيه وحكما لان الحكم يوجد عنده ويضاف اليه لا اسما لان العلة يتم بوصفين جميعا فلا
يكون احدهما علة حقيقة لا يقال لما شارك الوصف الاول الثاني في ذلك ينبغي ان يضاف الحكم اليهما جميعا لانا نقول
ما يترجح الثاني على الاول بوجود الحكم عنده عدم حكم الاول بعد بدوا صار الحكم مضافا الى الوصف الآخر كما في المثل الآخر
في السفينة والقدح الآخر في السكر وذلك كالقرابة المحرمة للنكاح والملك لوقوع العتق فان كل واحد منهما مؤثر
في العتق اما القرابة فلانها توجب الحرمة والرق يوجب المذلة واما الملك فلقوله عم من ملك ذا رحم محرم منه عتق
عليه فيكون العتق لكل منهما وكان المجموع علة واحدة ويضاف العتق الى الآخر منهما فان تأخر الملك عن القرابة
اضيف العتق اليه حتى يصير المشتري معتقا ويصح به الكفارة عند الشراء ولو لم يكن الحكم مضافا الى الوصف الآخر
بل الى المجموع لما كان الشراء اعتاقا فلا يقع عن الكفارة وان تأخرت القرابة اضيف العتق اليها حتى لو ورث اثنان عبدا
مجهول النسب او اشترياه ثم ادعى احدهما انه ابنه عتق نصيبه منه لان المدعي يصير معتقا بواسطة القرابة ولا
غرم لعدم الصنع منه كما لو ورثا قريب احدهما فانه لم يحصل صنع منه وهذا ينبغي ان يضاف الحكم الى الشاهد الآخر حتى يضمن
كل المتلف عند الرجوع مثلا الشهادة اما يعمل بقضاء القاضي والقضاء يقع بالمجموع وبعد ذلك لا ترجيح للبعض على
البعض في الاول ثم العلة التي تشبه السبب كما ذكره البعض مسامحة لانه سيجيء ان يكون الحكم بعده كسائر
الاسباب التي هو موثر في اثبات الحكم كما ان والتعلق بعلة ايضا للتراخي السبب الثاني والعلة فيه شبهة العلل
والعلة التي هي حرمة النساء بنفسه تحقيق وهو علة الربوا وهو الجنس او القدر حتى لو اسلم قوهيا في قوهي لا يجوز
لوجود الجنس وكذا لو اسلم شعيرا في حنطة لوجود القدر وذلك لان الربوا النسيئة شبهة الفضل فان للنقد مزية
على النسيئة عرفا فيثبت حرمتها بشبهة العلة لا بانها علة تامة وذكرنا ان يحرم الخبز راجح على المسح ولان حرمة النساء
اسرع ثبوتا من حرمة الفضل لقوله عم اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد فلا وصيل
ولقائل ان يقول في الرأس لا يسلم ان حرمة ربوا النسيئة انما تثبت بالعدد ويتوقف على الربوا فانه شبهة العلة بل بكونه
علة تامة لربوا النسيئة كما دل عليه الحديث والاستلزام لوزن الحكم على اجزاء العلة في الاخير والشبهة [illegible]
الفضل [illegible] في المجموع [illegible] في الشرع فلا يثبت ما هو دونه في الدرجة والاستلزام [illegible]
[illegible] الوصف لان الجودة والرداءة ساقطة الاعتبار [illegible] الوصف [illegible]

نحو حصول احدهما او ان سقط وسلمنا انها ما يتوقف عليه اسما وحكما لا معنى كالسفر والمرض للرخصة فان الرخصة في الشرع
مضافة اليهما فكان كل واحد منهما علة اسما وحكم الرخصة بالسفر وحصل ثبت عند وجودهما فكانا علتين حكما واما المعنى
المؤثر في الرخصة فهو المشقة التي لحقته بالصوم دون المرض والسفر والاشارة بقوله تع يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر وكذا النوم علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لانه يثبت عند النوم لا معنى اذ المعنى المؤثر في الحدث خروج
نجس من البدن او من احد السبيلين على حسب ما اصطلح العلماء عليه وذا غير موجود في النوم غير ان المرض متنوع الى ما يكون سببا
لزيادة المشقة والى ما لا يكون كذلك وكذا النوم الى ما يكون سببا لخروج النجاسة باسترخاء المفاصل والى ما لا يكون كذلك فاقيم سببا
للمشقة والحدث من المرض والنوم اقيم مقامهما تيسيرا وما لا يكون كذلك في اطلاق السفر فانه لا يتنوع فان المسافر
وان كان في رفاهية لا يخلو عن مشقة عادة ولهذا ابيح المسافر من آفة غير انها قد تقل وقد تكثر ولا يمكن الوقوف عليها
فسقطت المشقة اصلا ويتعلق الحكم بكل الاحوال بالسفر وكذا الخلوة الصحيحة علة للوطء فيكون الشراء علة لوجوب الاستبراء اسما
وحكما لا معنى لان المؤثر في وجوب الاستبراء اشتغال الرحم بماء الغير احترازا عن الخلط فانه حرام بالحديث والوطء في الملك يوجب
ذلك عند اعتبار وجود العلوق من البائع لكن الشغل لما كان امرا باطنا اقيم السبب الداعي اليه وهو استحداث الملك مقامه
بخلاف ملك النكاح لان زواله لا يمكن الا من تربص موجب للمرأة بالطلاق الوطء للزوج الثاني بدون الاستبراء لا يؤدي الى
الخلط   وسبب الاقامة على نوعين احدهما اقامة الداعي مقام المدعو لدفع الحرج كالسفر والمرض او
للاحتياط كالنوم والتقاء الختانين والثاني اقامة الدليل مقام المدلول للعجز عن الوقوف عليه كالاخبار عن المحبة والعداوة
اقيم مقامهما في قوله ان كنت تحبيني او تبغضيني فانت طالق واقامة الطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق وان اقامة الشيء مقام غيره
نوعان احدهما اقامة الداعي اي السبب المفضي الى الشيء مقام المدعو وهذا النوع يكون لمعنيين احدهما دفع الحرج عن
الناس كالسفر والمرض فان كلا منهما سبب داع الى المشقة والعجز اقيم مقام المشقة وجعلت الرخصة متعلقة بهما دفعا للحرج
وثانيهما الاحتياط كالنوم والتقاء الختانين في كونه موجبا للاغتسال فانهما سببان داعيان الى الخروج النجس
والمني اقيما مقام الخارج احتياطا في العبادات والثاني اقامة الدليل مقام المدلول والفرق بين الداعي والدليل ان الداعي
[illegible] ما يؤثر في المسبب او افضاء اليه والدليل خلو عن ذلك بل يحصل به العلم بالمدلول لا غير وهذا يكون لمعنيين
[illegible] [illegible] والعجز عن الوقوف عليه والتحرز فالاول ما يمكن الوقوف عليه لكن بعسر والثاني
ما لا يمكن الوقوف عليه اصلا كالاخبار عن المحبة والعداوة في قوله لها ان كنت تحبيني او تبغضيني فانت
[illegible] [illegible] او بغضك [illegible] الطلاق [illegible] الاخبار [illegible] [illegible]

فانه مقام المدلول فيه تعذر الوقوف عليه ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه شبيه
بالتخيير والتخيير مقتصر على المجلس وكذا الاقدام على الطلاق في زمان الطهر وهو زمان تجدد الرغبة دليل مساس
الحاجة الى الطلاق فاقيم الدليل مقام المدلول تيسيرا للحرج عن الوقوف على المدلول   واما الشرط فهو خمسة شرط
محض وهو ما يمتنع بدون وجود العلة فاذا وجد وجدت العلة ويضاف الوجود الى العلة دون الشرط وهذا المعنى لازم
شرط كل شيء حتى ان اركان العبادات والمعاملات تنعدم بعدم شروطها من النية والطهارة للصلوة والشهود للنكاح
وكذا العقل العادل لا حكم له فمن اسلم في دار الحرب ولم يعلم بالشرائع اعلم ان الشرط في اللغة العلامة ومنه الشروط للصكوك
لانها علامات دالة على التوثق وسمي ما علق به الجزاء شرطا لانه علامة لنزوله واصطلاحا عبارة عما يتوقف عليه
الشيء ويكون خارجا عنه غير مؤثر فيه ثم ما يطلق عليه اسم الشرط ينقسم بحسب الاستقراء الى خمسة اقسام شرط محض
وشرط له حكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما وشرط هو بمعنى العلامة اما الشرط المحض فهو ما يمتنع به وجود
العلة اي ما يمتنع بسبب انعدامه وجود العلة فاذا وجد وجدت العلة وبعد وجودها الحكم مضافا الى العلة دون وجوده به
كالدخول في قوله لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الشرط وهو الدخول لا وجوبه بقوله
انت طالق وهذا المعنى لازم شرط كل شيء حتى ان اركان العبادات كالقيام والقراءة والركوع والسجود للصلوة تنعدم
بعدم شروطها من الطهارة والنية وكذلك المعاملات فان ركن النكاح وهو الايجاب والقبول لا ينعقد به العقد الا عند
وجود الشرط وهو الشهود وكذلك العلم لما كان شرطا للتكليف بالايمان الا حكم له في حق من اسلم في دار
الحرب ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى رمضان ثم علم بذلك فانه لا يلزمه قضاء شيء منها وان وجد علة الوجوب
وهو الوقت لعدم شرطه وهو علم العبد بالخطاب اما اذا اسلم في دار الاسلام فانه يلزمه القضاء لان العلم
ليس شرطا ولكن لان شيوع الخطاب في دار الاسلام اقيم مقام العلم به   واما نحو الشرط بصيغته او بدلالته وقد
لا تشكل صيغته عن معناه قوله تع فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا امر ندب بدليل سياقه وآتوهم من مال الله فانه مندوب
لا واجب وكذا آية الطول والانتداب يتعلق بالشرط المذكور في الآية وكذا المراد من قوله ع ليس عليكم جناح ان تقصروا
من الصلوة ان خفتم قصر الاحوال بتخفيف القراءة والتسبيح والاداء بالايماء [illegible] وقصر الاحوال متعلق
بالخوف [illegible] [illegible] الشرط فلانه [illegible]
ان علمتم فيهم خيرا [illegible] اداء [illegible] الحاجة جرت [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]

وقوله ع ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم اذ القصر غير متعلق بالخوف ابدا فاقد المعنى ذكره وفائدة صيغة الشرط
وحروفه لا تخرج عن الشرط مطلقا في كلام الله تع لانه يؤدي الى انه لا فائدة لهذا الشرط فيكون ذكره لغوا وكلام
الله منزه عن ذلك واشار الى الجواب بقوله في جواب الجواب قوله تع فكاتبوهم امر لا يكون للندب
وهو المراد به بدلالة السياق وهو قوله تع وآتوهم من مال الله الذي آتاكم فعلم ان المراد به
ما يتعلق بالكتابة وانه مندوب وكذا الاولى في الاصل في الكلام ان يشترط شرطا واحدا وان كان القران في النظم
لا يوجب القول في الحكم والندب متعلق بهذا الشرط وكذا آية الطول غير مذكور على وفق العادة بل لبيان
الندب فان نكاح الامة مع طول الحرة وان كان جائزا الا انه غير مندوب اليه وانما ندب اليه عند عدم طول الحرة
وكذا قوله ع ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ليس محمولا على وفق العادة
بل هو بمعنى الشرط حقيقة لان المراد به قصر الاحوال وهو ان يومي على الدابة عند الخوف او تخفيف القراءة والركوع
والسجود والتسبيح كما هو المروي عن ابن عباس وقصر الاحوال بلا كراهية متعلق بقيام الخوف حتى انه لا ينتفي التعقيد
اما قصر الذات فمتعلق بالسفر فلا يحمل هذا النص على ما ذكر في باب الرخصة من الاسفار لانه يحدث غير ثان
من قوله انقصر الصلوة ونحن آمنون فتوجه السؤال عن ذلك لعلمهم ان المراد به قصر الذات فيما يلزم السائل
ان لو كان سؤال عمر باشتباه عليه متعلق بقصر الذات من الآية وهو ممنوع بل جاز ان يكون ذلك انما نطقه ان
الوجه فيه الاربع في حق الكامل كما ذهب اليه الشافعي لكن جرى المجمع بعدها بعذر الخوف فينبغي ان يتعلق ما
وراءه على الاصل والنص ان اباح القول بقصر الصلوة فلا جاز القصر في السفر مع كمال تعجب منه واشار
الى هذا المجمل في قاضي القضاة المسكين على انا نقول ان ائمة التفسير اختلفوا في تفسير هذه الآية فبعضهم حمله
على قصر الذات وابن عباس حمله على قصر الاحوال فالمسالك حملوه على القصر في المواضع باعتبار القول فيه
واشكل لا بعد ما قضى الائمة في الامام فخر الاسلام اورد التفسير لظاهر النص كما مر وسطر البكلي راوي لما عرف
الخلاف ايمال الشعر له ولم يعود ذكر فيه ما قضى الائمة او يقول حمله على قصر الحال في هذا الباب في معرض لاعتراض
على القائل بان الشرط فيه على وفاق العادة لاني مقام التسلم والسائل لا مذهب له فلا يتوجه عليه انكم قلتم
ذكرتم المراد به قصر الذات   وكذا لانه الشرط قد يتخلف عن مدلوله في قول الرجل المرأة التي اتزوج او
التي دخلت الدار فهي طالق صدر الكلام بغير الشرط ولانه لو وقع الوصف في الحكم بطلاق [illegible]
[illegible] الشرط في الوصف [illegible] الجعل على وجوده شرطا في حكم [illegible]

لانتفاء الحكم اليها كحفر البئر وهو شرط اي العلة والثقل علة والمشي سبب لكن الارض مستمسكة مانعة عمل الثقل والحفر
ازالة له فكان شرطا لكن العلة ليست بصالحة لانه امر طبيعي لا تعدي فيه والمشي مباح بلا شبهة والشرط شبيه بالعلل
ما تعلق به وجود الحكم كما تعلق بها الوجوب اقيم مقامها اي كما لا ينفك صيغة الشرط عن معناه كذا لا ينفك دلالة الشرط
عن مدلوله وهو معنى الشرط مثل قول الرجل المراة التي اتزوجها طالق او المراة التي تدخل الدار من نسائي طالق فهذا
الكلام بمعنى الشرط دلالة لانه تتوقف وجود العلة على وجود التزوج والدخول لان التزوج والدخول دخلا على الكلام
وصف المراة الغير المعينة والوصف في النكرة معتبر لعدم تعينها به واذا اعتبر تلك الصفة فيها صارت الصفة في معنى الشرط
لان الشرط ما يكون على خطر الوجود ويتوقف عليه الجزاء وقد وجد ذلك فيها لكن فيه وصار كانه قال ان تزوجت
امراة فهي طالق الا انه يستعمل ذكر الجزاء هنا بغير الفاء وبدونه لان الصفة ليست شرطا صيغة بل هي شرط معنى
فاستعمل ذكر الجزاء بدون الفاء ايضا عملا بالشبهين كذا ذكره العلامة النسفي فعلى هذا المعنى اي لاجله قال لو
دخل الوصف في المعين بان اشار الى امراة وقال هذه المراة التي اتزوجها او هذه المراة التي تدخل الدار فهي
طالق حيث لم يصح دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو فيبقى قوله هذه المراة طالق فيلغو في الاجنبية
وينجز في المنكوحة ولو اتى بصيغة الشرط في الوجهين اي المنكر والمعرف مثل ان يقول ان تزوجت امراة فهي طالق او يقول
ان تزوجت هذه المراة فهي طالق يتعلق الطلاق في الوجهين جميعا ولقائل ان يقول مع انهم بان معنى الشرط لا ينفك
عن الشرط اصلا ينافي قولهم ان التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم والتوفيق بين كلامهم صعب واما
الشرط الذي في حكم العلة فهو كل شرط لا تعارضه علة صالحة لان يضاف الحكم اليها والاولى ان يزيد فيقال بعد قوله ويقول
لا تعارضه لا علة ولا سبب لانه لم يصلح العلة وصلح السبب فان الشرط حكم بالسبب كما يلوح ويعتبر كلامه مثل
حفر البئر فانه شرط التلف حقيقة والثقل علة السقوط والمشي سبب محض الا يرى انه لو نام على شفير فقطع
الغصن بعد الوقوع فعلم انه سبب لا علة لكن الارض كانت مستمسكة وهي مانعة مستمسكة الشيء مانعة عمل الثقل والحفر
ازالة المانع فكان شرطا لكن العلة وهو الثقل ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لانه امر طبيعي لا تعدي فيه فلا يصلح
اضافة ضمان العدوان اليه على ان في هذا التعليل تسامحا والمشي مباح بلا شبهة يعني لما تعذرت الاضافة
الى العلة تعين ان يضاف الى السبب لانه اقرب الى العلة من الشرط الا ان السبب مباح بلا شبهة وهذا الضمان ضمان العدوان
فلا يجب اذ لو وجد صفة التعدي فيه بان يتعدى بمروره على البئر لو وقع فيها واهلك يضاف التلف اليه دون
الحافر فشبه بالعلل لانه يتعلق وجود الحكم كما تعلق بالعلة وجوبه فاقيم مقام العلة في اضافة الضمان

اليه خلفا عن العلة عند تعذر الاضافة اليها في ضمان النفس والاموال ومثله شق الزق وقطع حبل القنديل وكذا
من غصب حنطة فزرعها في ارض نفسه فالغلة للغاصب وان كان الالقاء شرطا والعلة طبع الارض والهواء لكنها مسخرة
لا تصلح للعلية مع وجود فعل مختار وان سقط الحجر من سطح احد بان هبت الريح فبعد تعذر جعل الشرط خلفا عنها
فيجعل الحفر الذي هو في حكم الشرط كالعلة خلفا ويكون الحافر لصاحب الارض ... اذا تلف في البئر انسان او الاموال فيه
فيما اذا وقع فيها شيء من الحيوان وهذا في حق الجاني الضمان فاما في حق حرمان الميراث ووجوب الكفارة فلا لانهما متعلقان
بالمباشرة ولم يوجد وعلى هذا قلنا اذا شق الزق حتى سال ما فيه من الدهن يضمن الشاق وكذا لو قطع حبل قنديل معلق
فانه يضمن القاطع وان كان كل واحد من الشق والقطع شرطا للتلف لكونهما ازالة للمانع من السيلان والسقوط والعلة
السيلان والثقل لكنهما لما كانا طبيعيين لم يصلح اضافة الضمان اليهما فاقيم الشرط الموصوف بالتعدي وهو القطع والشق
مقام العلة في هذه الصور لما ذكرنا وكذا قلنا ان من غصب حنطة فزرعها في ارض نفسه ان الغلة اي الزرع للغاصب
عندنا لا لصاحب الحنطة كما قاله الشافعي وان كان الالقاء وهو شرط للنماء والعلة طبع الارض والهواء والماء لكنها لما كانت
مسخرة بتقدير الله تعالى ولا اختيار لها لم تصلح لاضافة الحكم اليها مع وجود فعل فاعل مختار وهو المزارع فجعل
الالقاء الذي هو شرط خلفا عنها في الحكم حتى لو سقط الحب في الارض من سطح احد بان هبت الريح بعد جعل
الشرط وهو سقوطه في الارض خلفا عنها لانه لا يصلح اضافة الحكم اليه وجعل الحمل الذي هو في حكم الشرط اذ الحمل
شرط خلفا عن العلة فيكون الخارج لصاحب الحنطة لكونها محلا لما خرج من الزرع كذا ذكره شمس الائمة وذكر في بعض النسخ
ويكون الخارج لصاحب الارض وهذا خلاف ما ذكره شمس الائمة رحمه الله واما اذا كانت العلة صالحة للحكم
لم يكن الشرط في حكم العلة فلهذا قلنا في شهود الشرط واليمين اذا رجعوا فالضمان على شهود اليمين خاصة وكذا شهود
العلة والسبب اذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار اذا رجعوا بعد الحكم وقلنا اذا اختلف الحافر
والولي فقال الولي ان الحافر اسقط نفسه كان القول قوله استحسانا لانه يتمسك بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم وينكر خلافه
الشرط خلافا لما اذا ادعى الجارح الموت بسبب آخر لانه صاحب علة ولما نفذ القضاء ظاهرا وباطنا فالشهود الزور عندنا
لا يضمنون اذا حلف ان لم يكن وزن قيد عبده رطلين او الحلف فهو حر لو حل عن رطلين بعد شهادتهم انه لم يكن رطلين
وحكم به لوجود العتق بشهادتهم لان المعلق بالوجود تنجيز ... وان اثبتت شرط العتق لكنه في معنى العلة
من حيث ان اليمين المولى ليست بصالحة للضمان ... شهود الشرط اليمين لان ايجاب كلمة العتق ... لا يصلح لضمان العدوان
فلم يجعل الشرط علة وشرطا في حكم السبب ... فعل مختار غير منسوب اليه كحل قيد العبد حتى ابق لا ضمان عليه

لا يسوغ في الجمعة فإنه إزالة المانع كالحفر وشق الزق لكن حكم السبب بما سبق الإباق الذي هو علة التلف وكذا فتح
باب القفص والاصطبل عندهما لأنه شرط جرى مجرى السبب وقد اعترض عليه فعل المختار فلم يجعل التلف مضافا إليه فلا
السقوط في البئر لأنه لا اختيار له في السقوط حتى لو أسقط نفسه عمدا كمن مشى على قنطرة واهية وضعت بغير حق
أو على موضع رش الماء فعلى أنه قول [illegible] فان هو [illegible] الدابة [illegible] فكان كسيلان المائع فكان الأولى الحاق الحكم ثم
فإنه في الطبع النفسية فلا كالكلب قبيل من [illegible] الإرسال والدابة تجول بعد الإرسال ولكن الشيء [illegible] الطويل [illegible]
بعد ما [illegible] والشيء من الدوام فلا عن بعدها محركة والشيء لم يضمن وعلى هذا لو اشتغل كلبا على انسان او
صيد حتى يمزق ثيابه أو قتله لم يضمن لأنه شاهد [illegible] اعترض عليه فعل مختار فلا وما لو اشتغل على صيد فعقل حل الكلب
لأنه من المكاسب [illegible] مع الجوارح [illegible] الإمكان ووجب المصير إلى القياس في ضمان العدوان وشرط اسما لا حكما
فكل حكم يعلق بشرط إلى الإمام شرط اسما لا حكما لعدم اضافة الوجود إليه فلم يعتبر كمال الملك في قوله إن كلمت
عمرو واما يوسف فأنت طالق ثلاثا فأبانها ثم واحدة والعدة عن بها فكلمت أبا عمرو ثم تزوجها فكلمت أبا يوسف
طلقت ثلاثا عندنا خلافا لزفر هو اعتبره بالشرط الحقيقي وعن يقول كمال الملك بعد العقد اليمين إنما شرط لنزول
الجزاء وإنه لا ينزل عند الأول وشرط هو علامة مثل الإحصان في باب الزنا لأنه إذا ثبت كان معرفا لحكم فإن ان
بوجود الزنا بصورته ولو توقف انعقاده علة على وجود الإحصان فلا الاتفاق أن العلة يكونها مؤثرة في ثبوت
الحكم أولى من الإضافة إلى ما له صفة العلة كما لو وقع بنفسه في البئر لا يجب الضمان على الحافر لصلاحية العلة لا انما هو
التلف إليها والهذا قلنا إن شهود العلة وشهود السبب إذا اجتمعا سقط حكم السبب ووجب الضمان على شهود
العلة فإنه كشهود التخيير والاختيار إذا اجتمعا بأن شهدا اثنان أنه قال لامرأته اختاري وآخران أنها
قالت نفسي ثم رجعوا بعد الحكم فإن الضمان على شهود الاختيار لأن التخيير سبب لأنه طريق يفضي إليه والاختيار
علة للطلاق وشهود الاختيار أثبتوا العلة زورا فنسبت الحكم إليهم بضمنوه ولم يضمن شهود السبب شيئا
والله اذا اصطدم الحافر بالبئر مع وجود العاقل فيها فعلى الحافر وإنه أسقط نفسه فيها وقال الولي بل وقع فيها
كان القول قول الحافر استحسانا والقياس أن يكون القول قول الولي لأنه وجد السبب فالولي يسلك الضمان بعدوه
على عاقلة الحافر وهو يدعي الغاء [illegible] بدعوى اسقاطه وكم عليه بنفسه فلا يسمع قوله إلا أنه استحسن بقول قول
الحافر لأنه متمسك عن العلة التي هو صلح والأصل فكان القول قوله فلو وقع أداء على الجارح أن الجرح مما مات
بسبب آخر وقال الولي إنه مات من تلك الجراحة بحيث يكون القول قول الولي لأن الجارح ساق عليه لا
والأصل

في العلة الصالحة للحكم فكان الولي هو المتمسك بالأصل فكان ولما يعد القضاء ظاهرا وبأنه بالشهود الزور عند أبي حنيفة
فهو القصد بأن القضاء إن لم يكن وزن قيد كل رطل فإنه حرم فإن وإن حل فيكن بعد القيد فإنه حر فشهد الشاهدان
أن القيد رطل فقضى القاضي بعتقه ثم حل القيد فإذا هو رطلان فإن الشهود يضمنون قيمة العبد للمولى لأن قضاء القاضي
عتق لما ينفذ ظاهرا وباطنا كان العتق ثابتا قبل الحل وهي في الصورة شاهدا الشرط وكذلك متشابه بعلة العتق فيجب
الضمان عليهما إن المولى علق عتقه بشرط هو موجود والمعلق بشرط موجود منجز فكأنهما شهدا بتنجيز العتق كأدلة يضمنان
ولأنه وإن شهدا بشرط العتق زورا لكن علة العتق هي يمين المولى ليست صالحة للضمان لا تنفذه بعد العدول عنها لأن
بصرف ملكه فكان مباحا والضمان يعتمد العدوان فجعل الشرط في معنى العلة كما في حفر البئر فإن الشهود لا يعتمد القضاء حتى
بعد الشق لا بطلان كما لو وجد الشهود عبيدا أو كفارا فيقضي أنه لا يعتمد شهادتهما لأن الأمر كذلك بل بنفوذ القضاء
عتق بما عناه سقوط بعده فالأداء الذي يقتضي المعرفة وشهود الشهود بخلاف ذلك فيقع ويجب أنه يمكن بعد وجدا
وعلى ما لو رجع شهود الشرط واليمين حيث يجب الضمان على شهود اليمين خاصة لأن إنما يكون العتق وهي قوله أنت حر
إن كان كذا بعد بالطهور كونها بالوضوح يصلح بضمان العدوان فلم يجعل الشرط في حكم العلة لعدم الضرورة وأما شهود
بالعتق حصل بحد العبد لا بالقضاء لكونه غير ما قذ عنه فلم يضمنا شيئا وأما الشرط الذي له حكم السبب فهو أن
يعترض على الشرط فعل مختار غير منسوب إليه فلا يكون في معنى العلة وإن يكون الشرط سابقا عليه فكل العقل الاختيار في
لكون في معنى السبب كما إذا حل قيد عبد الغير حتى أبق فإنه لم يضمن قيمته عند الجميع لأن حله شرط الإباق في الحقيقة لأنه
إزالة المانع من الإباق الذي هو علة تلف مالية العبد وقد اعترض عليه فعل مختار صالح لإضافة التلف إليه وهو الإباق
فمع ذلك إضافة الحكم إلى الشرط لكن الحل لما سبق الإباق الذي هو علة التلف كان له حكم السبب لأن سبب الشيء يتقدمه
لكونه مفضيا إليه وشرطه يكون متأخرا عن صورة العلة وجودا ولا يرد عليه ما إذا أمر عبد الغير بالإباق فأبق
حيث يضمن الآمر وإن اعترض عليه فعل مختار لأن الآمر بالإباق استعمال للعبد فإذا تحقق الإباق بعد يملك العبد على
ولو استعمله بغير الآمر فإنه كان إذا الحادثة تحدث فيضاف التلف إليه وعلى هذا قال الزوج والوكيل يضمن فيتح
باب قفص فطار الطير أو باب اصطبل فنفرت الدابة في فوره فإنه لا يضمن الفاتح شيئا لأن هذا شرط جرى مجرى السبب
وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب إليه فلم يجعل التلف مضافا إليه فعل في السقوط في البئر حيث يضمن الحافر لأنه لا اختيار
في السقوط حتى لو أوقع نفسه فيها عمدا لم يضمن لأن ما اعترض عليه علة صالحة للحكم وهو فعل مختار قصدا وكذا لو
مشى على قنطرة واهية موضوعة بغير حق أو على موضع رش الماء فعلمه فزلق فهو عمدا لم يعتبر الواقع والأ

بيانه قوله فانه يتعلق بالصورتين وعند محمد لو ان فعل الدابة بعد ركوبه للمحل كالحافر بلا اختيار وصار كسقطات
المانع في الزق بلا اختيار لا اضافة الحكم اليه فيكون هذا في الشرط السابق فلا والى العبد فانه صالح شرعا لاضافة
الحكم اليه والجواب لهما ان فعل الدابة لا يصلح لان يحكم به لان الوجوب محله الذمة ولا ذمة لها ولكن يصلح لقطع النسبة من
فعل العبد الاول فانه اذا ارسل كلبه على صيد فمال يمنة او يسرة ثم اتبع الصيد فاخذه وقتله فانه لا يؤكل لهذا المعنى
وكذا اذا ارسل الدابة صاحبها في الطريق فجالت يمنة او يسرة فان فعلها يعتبر في قطع حكم ارسال صاحبها حتى لا
يجب الضمان على المالك اذا اتلفت شيئا في تلك الحالة وكذا من القى نارا في الطريق فهبت بها الريح الى ارض جاره حتى
احرقت كدسه او القى شيئا من الهوام في الطريق فانتقل من مكانها الى مكان اخر ثم لدغت انسانا لم يضمن الملقي
شيئا لانه صاحب شرط والفعل الموجود بعد غير مضاف اليه لان هبوب الريح بعدما القى غير مضاف اليه وكذا لدغ الحية
بعدما تحركت فلا ضمان اذا احرقت قبل الوقوع على الارض او لدغت قبل التحول لانه مضاف اليه بسبب نفسه وعلى هذا
اي على اعتراض فعل فاعل مختار يقطع نسبة الحكم الى الشرط والسبب من اشكل بالماء على انسان فخرق ثيابه او حل
قيد مملوك لغيره فعل فانه لا يضمن شيئا لان الاشتغال بعده وقوع عرض عنه بفعل مختار غير منسوب اليه لان الكلب بعد
بطبعه ونحو الاشتغال لا يكون شيئا فانه لانه غير محمول على ذلك فيبقى فعل الدابة غير مضاف اليه فكان بمنزلة ولو كان
سائقا له بان كان بعده خلفه وتبعه يسوقه الكلب لا باعتبار فعل ... ان لا انفصال بفعل الكلب الى المرسل
انتقال حق الحل حتى لو قتل صيدا بعد الارسال يحل ان لم يدركه المرسل يكون ميتة لانا نقول الاصطياد من باب
المكاسب فالاول لم ... دوا ... على نفي الحرج وقدر الامكان ... الى الانسان وفي ضمان العدوان
التعاسع مواه ... ولا ... ومع السكوت السبب الموجب للضمان لا يجب الضمان واما الذي هو شرط اسمي لا حكمي
فهو اول الشرطين في حكم يتعلق بهما لان الحكم غير مضاف اليه وجودا عنه والدائم ... وما قام الملك عند وجوده
في قوله ان كلمت ابا عمرو وابا يوسف فانت طالق فقد كلمت ابا يوسف بعد ما ابانها واعتدت ثم تزوجها فكلمت
ابا يوسف طلقت بالاتفاق مع الواحد الاول والمسئلة على اربعة اوجه اما ان وجد الشرطان في الملك فيقع الطلاق اجماعا
او وجدا في غير الملك او الاول في الملك والثاني في غير الملك فلا يقع ... لان الجزاء ... او الاول في
غير الملك او هو الاول في غير الملك والثاني في الملك فيطلق عندنا خلافا لزفر ... الشرط الاول ... اسمي
... الجزاء ... الشرطين ... الملك ... الاول ... الملك
... انما شرط لنزول الجزاء ... لا ينزل الا عند وجوده ... اعتبار الملك عند وجود ...

اعتبر بقاء المحل والملك لاشتراط البقاء المحل لان محلية الذمة وكانت بامة بقاء محلها حال الفعل الشرط فلا وجه حيث
لا لازم ان الاول شرط اسمي سماه شرطا لا شرط اسمي وحكي هو المجموع يقبل اتفق العلماء على الاحصان تسميته شرطا لانهم
قالوا ان للعقوبة شروطا كالعقل والبلوغ والحرية والنكاح والدخول وشروط العقوبة ولهو ما قد تقدم بيانا شروط العقوبة
واما الشرط الذي هو علامة فمثل الاحصان لانه انما الرجم في باب الزنا والدليل على كونه علامة لا شرط ان الشرط مانع
ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها فيمنع الى ... وجودها كما في تعليق الطلاق بالدخول والزنا اذا تحقق لم يتوقف
انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت به الرجم فعرفنا ان الاحصان
كان معرفا لحكم الزنا وسواء كان موجبا للرجم عند وجوده فكان علامة له لا شرطا ... احصان ... المتاخرين
اما عامة الفقهاء من المتقدمين والمتاخرين فقد جعلوا الاحصان شرطا لا علامة ... ان الشرط ما يتوقف عليه تاثير
الموثر والاحصان بهذه المثابة فان تاثير الزنا في الرجم يتوقف على وجود الاحصان وكونه سابقا على الزنا
لا يخل بشرطيته كشروط الصلوة التي يتقدمها   فلهذا الاصل شهود الاحصان لو رجعوا لا يضمنون وتقبل فيه شهادة
النساء مع الرجال ولا يلزم عدم قبول شهادة ذمي على ذمي زنا عبده المسلم انه اعتق قبل الزنا بالتي شهادة
الكافر على المسلم فيما يتضرر المسلم او يتضرر به لا يقبل وفي اثبات السبق ذلك فلا تقبل شهادة النساء مع الرجال حيث
تكون مقبولة على المسلم فيما لا يتعلق به العقوبة وجوبا او وجودا وان يتضرر به المسلم ولان الاحصان علامة
والشرع ... لم ... شهود الاحصان لو ارجعوا لا يضمنون ... رجعوا مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم قبل
القضاء او بعد لان العلامة لا يضاف الحكم اليها لا وجوبا ولا وجودا فلا يضمن الذي اثبتها العلة اصلا وتقبل فيه
شهادة الرجال مع النساء عندنا خلافا لزفر لانه لما كان معرفا كان بمنزلة كغيرها من الاحوال في حكم الشهادة
فكل من البكارة شهادة رجل وامراتين في غير هذه الحالة فكذلك في هذه الحالة فان قيل انما اثبت النكاح بهذه
الشهادة لكن لا اثبت التمكن للامام من اقامة الرجم لانه لا يقبل شهادة النساء في ايجاب الرجم لانه قيل
شهادتهن في اثبات التمكن من اقامة الرجم بعد ثبوت الزنا لو كان عبدا مسلما لذمي فشهد عليه ذميان ان
مولاه اعتقه قبل الزنا فانه ... العتق بهذه الشهادة ولا يتمكن الامام من اقامة الرجم لانه لا يقبل شهادة
الكفار في ايجاب الرجم على المسلم فلا ... شهادتهم في اثبات التمكن من اقامة الرجم ... شهادة الكافر
على المسلم فيما يتضرر المسلم او يتضرر به غير مقبولة ... اثبات ... العتق في المسلم المذكور ... يسقط
به العقوبة عنه فلهذا لم يقبل ... ذلك ... مع الرجال حيث يكون مقبولة فيما لا يتعلق به العقوبة وجوبا

او وجودا وان يعذر به السلم وسلم يتعلق بها ذكر بلزا ممت وفي هذا الاصل فلا يقبل شهادة
القابلة بالولادة في النسب وكذا في الطلاق حتى لا يقع الطلاق المعلق بها بالولادة ولم يقر بانها حبلى لان الولادة شرط
بمنزلة العلامة فان بها يظهر ما كان موجودا في الرحم قبل الولادة فكان كالاحصان والاوجه ان يقول الولادة شرط محض
للطلاق والعتاق بها وكذا النسب فحسب وان كان بمنزلة العلامة في حق من يعرف الحامل كالخطاب الشارع فصار كالمعدوم
في حق من لم يعلم به واذا ثبت النسب بالولادة لا يثبت الولادة الا ضمنا في حق النسب فلا قال ولو كان الفراش
قائما او الحمل ظاهرا او اقر الزوج بالحبل فالولادة علامة محضة وعلى هذا استهلال المولود في حكم الارث لا يثبت
بشهادة القابلة وحدها عند ابي ح واما العلامة فما يحصل علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجود او وجوب
مثل الاحصان في باب الزنا وسواء الشرط اذا كان بمعنى العلامة لا يتعلق به وجود ولا وجوب قال ابو يوسف ومحمد في
المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها وان لم يكن هناك
حبل ظاهر ولا فراش قائم ولا اقرار من الزوج بالحبل وكذا يقبل عندهما شهادة القابلة في الطلاق وصفته ان
يقول الزوج لها ان ولدت فانت طالق ولم يقر بانها حبلى ثم شهدت القابلة على ولادتها حال قيام الفراش وانكر الزوج
الولادة حيث يقع الطلاق لان الولادة شرط بمعنى العلامة فان بها يظهر ما كان موجودا في الرحم فكان بابه النسب
منه من حيث وجد فلم يكن النسب مضافا اليها وجودا ولا وجوبا فيقبل شهادة النساء عليها كما في غيرها من الحالة
فيثبت ما كان يتعلق بها وهو الطلاق المعلق بالولادة والاوجه ان يقول الولادة شرط محض للطلاق والعتاق المعلق
بها من حيث انه يتعلق بوجودها الطلاق والعتاق وصفة الاتصاف وجودها وشرط الحكم لا يثبت الا بكمال الحجة وكذا
الولادة شرط محض للنسب حتى لا يثبت الحكم على الظاهر وان كان بمنزلة العلامة في حق من يعرف الباطن
فكان بالنسبة الينا كالمعدوم ان لم يظهر بالولادة كالخطاب الشارع قبل ان يصل كالمعدوم في حق من لم يعلم به واذا جاز
النسب مضافا الى الولادة في حق من لم يثبت الا بحجة لا يثبت النسب بلا حجة ولو كان الفراش قائما او الحبل
ثابتا للنسب قبل الولادة فكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحمل ظاهرا او اقر الزوج بالحبل لا يتوقف
دليل قيام النسب على هذا قال الزوج [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

على ان لا دليل لم يكن ليلا للثاني على خصمه ولهذا كان للمدعي احضار خصمه الى مجلس القضاء وتحليفه وتكفيله بنفسه
او بالعين المدعى بعد جحوده ولو كان له دليل حجة على خصمه لم يكن للمدعى عليه سبيل بعد الانكار وقوله لا حجة للمدعي انما قال القول
قوله لدلالة الظاهر ومع هذا لا يكون حجة على خصمه وان حلف حتى لم يجبر لا يصير المدعي محجوجا به حتى لم يسقط له ما لم يات بحجة
وقال الشافعي انه حجة لو استند الى دليل لا يقا فانه يدليله لا الاثبات ما لم يعلم ثبوته فالصلح على الانكار جائز عند الشافعي
استدلالا بالدليل وهو المعلوم من براءة ذمته في الاصل والبدل فيه لدفع الخصومة وعندنا لم يكن حجة
لواحد من الخصمين على الآخر في الابقاء ولا في الاثبات ابتداء لانه احتجاج بالجهل الا انه وليد لان الدليل الموجب
للحكم لا يوجب بقاءه كما لا يجوز لا يوجب البقاء في حق الافناء ثم حمل كل واحد منهما على محمل فكان لم يوثر خبر المدعي في الزام
المسلم لا يوثر حجر المنكر في فساد الاعتبار في التناكح والاجنبي في براءة ذمته في حق المدعي بدليل لم يجز صلحه
مع الاجنبي كما لو اقر انه مبطل في دعواه وعلى هذا قلنا لمجهول الحال حر باعتبار الظاهر فلو زعم من جنى عليه او رقيق
او قذفه وهو انسان فادعى بنفسه ذلك لا يقام عليه حد الاحرار ولا الحرار يثبت بدون البينة على الحرية وكذا لو انكر المشتري
ملك الشفيع له لا يستحق الشفعة عندنا بدون البينة ولو قال المولى لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر
فاختلفا بعد مضي اليوم في الدخول فالقول قول المولى وان كان قول العبد يستند الى دليل من حيث الظاهر وكذا لو
قال زوج المراة الغيب قد اخبرتني بانقضاء العدة وكذبته له ان يتزوج اختها واربعا سواها ولم يبطل نفقتها
وسكنا لان العدة محتمل البقاء والانقضاء فكان قول كل واحد حجة في حق نفسه لا في ابطال حق خصمه وقلنا فيمن
قال قد حرر عبده ثم اشتراه انه يصح الاجماع فيهما في اصله والاصل اما عندنا فلان قول كل واحد لا يعدو ما يليه وعلى
قوله قول البائع يرجع الى ما عرف من يده وهو الملك فصار حجة على خصمه فاما قول المشتري انه حر لا يستند الى دليله
فلم يكن حجة على خصمه في نوع من بيان الطرق الصحيحة الاصلح على المعلم من بيان الطرق الضعيفة منها الاحتجاج
بلا دليل ضعيف بعضهم حجة للثاني على خصمه وعندنا لا يكون حجة على خصمه اصلا وقد يكون احتجاج به عند هم سواهم متى ولا
في نفي حكم بعدم الثبوت فانهم قالوا انه [illegible] على ثبوته [illegible] ولا دليل على ثبوته وجب نفيه اما ان انه
[illegible] [illegible] الدلالة على خصمه وحجة له
[illegible]
[illegible]
[illegible]

نزاعا واما ما ان ادّاه الى العدم في الصورتين فهو انما يستدل بالدليل على ما ادعاه من ثبوت ما لا دليل عليه فلعل في مقدمات
ذلك الدليل غلطا لم نقف عليه ومع هذا التجويز لا يمكن تحصيل اليقين الا بعد دفع هذا التجويز فلا بد ان كان يدل الدليل اتفق
كان الكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل ان يجوز ثبوت ما لا دليل عليه بورود الشرع في الضروريات والنظريات
واما السؤال الذي نقله علماء الاصول انه على نفي الشريك بقوله ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به وعلم نفيه عدم
الاصل انه على نفي التحريم بقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه كما انه ولما قوله وقالوا لن يدخل الجنة الا من
كان هودا او نصارى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فقد علم نفيه بمطالبة الباقي بالحجة على نفي الدخول
وذكر بعضهم ان لا دليل ليس بحجة على النفي والدليل عليه ايضا فصل الخصومات فان انكار الخصم لا يكون حجة للمنكر
على المدعي حتى كان للمدعي ان يقيم البينة بعد ذلك ويحلفه ويكفله بنفسه او بنفس العين المدعاة بعد حلوله ولو كان
لا دليل حجة على خصمه لم يبق للمدعي على المدعى عليه سبيل بعد الانكار وقوله لا حجة للمدعي لا ينافي ان القول قول المنكر لان
ذلك لانه الظاهر له لان الاصل في الذمم البراءة ومع هذا لا يكون حجة على خصمه وان حلف حتى لا ينقضي المدعي مع نصب عليه
لشيء لكنه لا يتعرض له ما لم يأت بحجة ... ولهذا يطول الا انه خارج من محل النزاع لانهم ادعوا حصر حصول
الجنة عليهم وطولبوا بالبرهان على الحصر لا على النفي ... ذلك لكنهم ما استدلوا على نفيهم بلا دليل ... ثم التعدية وكذا
في الخصومات والدعاوى لان احدا لم يقل ان مجرد قول الخصم لا دليل حجة على الخصم ... ان يورد الخصم دليلا على
مدعاه ... العطف ... بالمقصود ... خصمه والدعوى ان كان له دفع ... والا الزم ...
الشيء مع انه حجة لا بناء ... لا ... لم يعلم ثبوته يبتنى على اصله هذا بطلان الصلح على الانكار لان ... المنكر
دعوى المدعي ... وهو المعلوم من براءة ذمته في الاصل فكان المدعي ... او ... المنكر اذا
كان المدعي ... حجة له على خصمه في ... براءة ذمته او ثبوت ملكه ... الدليل
يكون ... على الكف عن الدعوى فكان باطلا ... الاصح ... لكل واحد من الخصمين على الاخر ... بنا
ولان الابن لانه اصح ... ولا ... [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

واما النسخ فيعلم لم دعوى البقاء فمن عرف ثبوته محمد كدعوى الاثبات فمن لم يعلم ثبوته واذا كان كذلك كان الدليل المثبت لبراءة ذمة
المنكر والملك فيما في يده ... الصلح على الانكار عن معرض للبقاء فكان خبر كل واحد منهما محتملا فلم يكن حجة
المدعي حجة على المدعى عليه في الزام التسليم وكذلك خبر المدعى عليه لا يكون حجة على المدعي في ... فكان ...
من ... الصلح عوض حقه في زعمه فلا يكون رشوة ولهذا صح الصلح من الاجنبي ولو ثبت براءة ذمته في حق المدعي ... جاز
صلحه مع الاجنبي كما لو اقر المدعي انه مبطل في دعواه ثم صالح مع اجنبي على هذا الاصل ... مجهول الحال انه من لا يعلم رقيته ولا
حريته حرا باعتبار ظاهر الحال فلو جنى عليه جناية وزعم الجاني انه رقيق وادعى هو انه ... وزعم انه رقيق ... المقذوف
... حرا بناء على الاصل فانه لا يحد ... حد الاحرار ... على الجاني ارشهم ... على الحرية ولو اشترى شقصا
من دار ... الشفيع الشفعة ... المشتري ... الشفيع ... يكون القول قول المشتري ... حق الشفعة ... كل
واحد ... لا يكون حجة على خصمه في ... الشافعي يحكم ... لان ... ثابتة ... ظاهر يحكم
بثبوت الملك ... واذا ... كان له ان ... الشفيع ... بالجوار ... وما
ثم قال ... ان لم يدخل الدار اليوم ... حتى ... اختلف بعد مضي اليوم في الدخول ان القول قول المولى حتى لا يعتق العبد
وان كان العبد متمسكا بالاصل وهو عدم الدخول الا انه لا يصلح للالزام على السيد ... لما كان الاصل عدم الدخول
ولا دليل على الدخول كان حجة على المولى الا اذا ... الدخول ... وكذا لو ... زوج المراة المفقود اخرتين لم تعتبر ...
... من ... مثل العين ... المراة ... ان تزوج ... او ... والا ... عنه
... ولا ... فلا ... العين ... دليل ...
... لكن ... البقاء والاصل ... الاحكام ...
... كان ... المفقود ... وما كان ... ومن ورثته ...
... البقاء ... الاصل ... فكان القول ...
... عدم ... [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

التمر علية ثم يعقوبه بعدما دخل مكلم بالمسار رغمه   ومن الاصحاح بلا دليل العمل باستصحاب الحال كما بيانه ركن
السعي لان الاصل عدم الوجوب فيستصحبه حتى يقوم دليل الوجوب وهذا فاسد لكن البقاء في الموجود والمعدوم يستدعي
من الدليل ولان معرف الشيء لا يمنع وجوده فانه يدل الاول ان عدم الشرى لا يمنع الشرى في المستقبل والشرى الموجب
للملك لا يمنع انعدام الملك بدليله في المستقبل فعدمها لان الدليل الذي استند اليه الحكم لا يوجب البقاء وان دعوى
البقاء فيما عرف ثبوته بدليل محتمل كدعوى الاثبات فيما لم يعرف ثبوته بدليل فلم يكن حجة على خصمه بخلاف العام فانه
نص يوجب الحكم في جميع ما يتناوله فما لم يظهر دليل الخصوص يتحجه على عمومه فان قيل لما اشهد الشهود ان المدعي
كان المدعي ملك بسعلاتهم وصار حجة للمدعي في الحال وكذا اذا تيقن الحدث بعدما تيقن الوضوء بقي الوضوء
ولو تيقن الوضوء بعدما تيقن بالحدث بقي الحدث وكذا لو شك الشفيع بأقرار المشتري انه كان له او انه
اشتراه من فلان وهو يملكه وجبت الشفعة وفي المسكن بالاستصحاب لا غير فانا نقول لان الحكم هناك ما بقي بدليله لان حكم الشرى
والنكاح ملك مؤبد وكذا حكم الوضوء والحدث وكذا الشهادة والاقرار بالملك يوجب ملكا مؤبدا الا ترى انه لا
يصح توقيته صريحا ولكنه يحتمل السقوط بما يعارضه مثل بيع المشترى فحينئذ يحتمل وجود المعارض له حكم العاقد
فكان البقاء بدليله والكلام فيما اذا ثبت بقاؤه بلا دليل كحسن المعقود وكالامر المطلق في حسن الشيء عرف انه
يحتمل التوقيت فكان البقاء محتملا لا ما وراء بعد الوفاة لان الولاية بالرسالة موجبة قطعا بوفاته والشيء عرف
حتى بعد بوفاته حيث لم يحتمل النسخ فكان بقاؤه بدليله موجب ان [illegible] اعلم ان التمسك بالحكم الثابت
في حالة البقاء [illegible] لان [illegible] عدم الوجوب فيستصحبه الا بدليل وهذا النوع
من الاصحاح فاسد لكن البقاء في الموجود والمعدوم يستدعي دليلا لا يستند اليه لا يصح ذلك موجبه الاول
ان عدم الشرى الحالي لا يمنع حدوث الشرى في المستقبل والشرى الموجب للملك لا يمنع زواله في المستقبل بدليله
معروف ان الدليل الذي استند اليه الحكم لا يوجب بقاؤه وان بقاؤه فيما عرف ثبوته بدليل محتمل كثبوته فيما لم يعرف ثبوته
بدليله فلم يكن حجة على خصمه لانه ان كان [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

وسكر

وتيقن الحدث لم يلزمه وضوء آخر ولزمه اداء الصلوة بذلك الوضوء ويصح اقتدا الغير به وان كان متيقنا
بالوضوء ومن تيقن بالحدث ثم شك في الوضوء بقي الحدث حتى لا يجوز له اداء الصلوة الا بعد الطهارة وكذا لو شك
ملك الشفيع باقرار المشتري انه كان له او انه اشتراه من فلان وهو يملكه وجبت الشفعة وفيها حكم بالاستصحاب
وقد صلح حجة موجبة على الغير قلنا منع المسائل للمسح المسارع فيها لانها ماحسن ما بقي بدليله اذ حكم الشرى الملك
المؤبد وكذا حكم النكاح وكذا حكم الوضوء والحدث وكذا الشهادة والاقرار بالملك يوجب ملكا مؤبدا الا ترى انه
لا يصح توقيته صريحا بان يقول اشتريت كذا او نكحت كذا او توضأت لكذا فلم يكن حكمها مؤبدا البيع وان
احتمل احكامها السقوط بوجود المنافي فقبل وجود المعارض لها حكم الثابت فكان البقاء بدليله فكان حجة على
الغير وكلامنا فيما ثبت بقاؤه بلا دليل كحسن المعقود والامر المطلق في حسن الشيء عرف الا ترى انه كان محتملا
للتوقيت في حسنه فولا في صريحا بان يقال مثلا صلوا عشر سنين فكون البقاء حال حسنه ثابتا بدلالة
الاستصحاب فيما بعد الوفاة لان الولاية بالرسالة موجبة قطعا بوفاته عرف مع ثبوتها حيث لم يحتمل النسخ فبقاؤها
في دليل فيبقى سوى الدليل الموجب فان الشيء عرف الحلال ما جرى على لسانه الى يوم القيمة والحرام ما جرى على لسانه
الى يوم القيمة فان قيل بقاء الحكم قبل ان يظهر ناسخه ان لم يكن مقطوعا به في حسنه عرف لم يكن المعقود حجة
في [illegible] البقاء بعد الامر انا نكون باستصحاب الحال كيف وحسن المعقود متى جاز نسخه بخبر الواحد على ما مر
بيانه في باب النسخ الا بخبر الواحد عليه العمل بما ظهر عندنا من الدليل لا ان غاب عنا من الناسخ فقبل ظهور
يلزمه العمل به وكذا اذا يصح التمسك به لالزام الخصم في اثبات الحكم ابتداء فاما التمسك به لبقاء الحكم او النفي
الناسخ فلا [illegible] لا يمكن حجة على من انكر البقاء ساتبع وان قوله حكم الشرى الملك المؤبد ~~[illegible]~~ دكن
في باب الناسخ لو الشرى ابتسه الملك [illegible] البقاء [illegible] ما ذكرنا آنفا في اول باب الاستصحاب [illegible]   وهو على انواع
اوجه الاصحاح به موالقطع بالعدام المغير [illegible] الشارع علمت الله به الاصحاح به في قوله [illegible] لا اجد فيما اوحي الي
محرما [illegible] والاحتجاج [illegible] بالعدد [illegible] وهو يصلح لابلاء العذر والدفع
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

يحوزونه باعتبار الوراثة خلافة فكان بقاء، وعلى هذا قال أبو يوسف الحجر في الميراث ليس بلازم لأنه يبقى للوارث الملك
الذي كان للمورث والعوارض فاعتبار أنه علة بالعتق [illegible] مقصودا في اشتراه المورث وما سببه فهو باق لاستغناء
البقاء عن الدليل وهذا صفة الملكية ليس للوارث في هذا المحل بعد أن لم يكن له والعداوة في حقه من كل حكام فالا يعد
في حق مورثه من وجوه الاستبراء وحل الوطء وحرمته وإنما يكون البقاء في حق المورث أن لو حضر بنفسه وادعاه حتى
لو شهدوا أن المدعي كان له ملك لو شهدوا أنه له الآن أي الاحتجاج بالأصل على أربعة أوجه أحدها الاحتجاج
مع العلم بانعدام الدليل المغير بطريق الحس والخبر الشارع وهذا صحيح بلا خلاف وعلى هذا الاحتجاج بقوله
تعالى قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما الآية والثاني الاحتجاج به لعدم دليل مغير ثابت بالنظر والاجتهاد بعد التوسع
مع احتمال قيام المغير من حيث يعوله شعر به وهذا النوع من الأصل يصلح للإبلاء العذر ولا يصلح حجة على الغير
لاحتمال قيام المغير عند غيره [illegible] ذكر في علم علماء السلف رح والشيخ الإمام أبو منصور وبعض مشايخ
العراق [illegible] وعلى هذا المجتهد الواحد إذا [illegible] بعد وسعه فلم يظفر به فكان الحكم باقيا بطريق الاجتهاد
منه فيكون حجة على الغير والثالث الاحتجاج به قبل التأمل في طلب الدليل المغير وهذا باطل لأنه جهل محض والجهل لا
لا يكون حجة ولا عذرا عند التمكن من طلب الدليل كالجهل بالشرائع لا يكون حجة وعذرا لمن أسلم في دار الإسلام بخلاف من أسلم في
دار الحرب ولم يهاجر إلينا فإن الجهل يكون عذرا له وكذا من اشتبهت عليه القبلة وليس بحضرته من يسأله عنها فإنه
يتحرى ويصلي ويكون معذورا والرابع التمسك بالأصل لإثبات حكم مبتدأ وهذا خطأ محض لأن الأصل كاسمه
صالح لإبقاء ما كان لانعدام المغير لا لإثبات الحكم ابتداء [illegible] ومعنى هذا [illegible] أن المفقود أنه
كان حيا فيتمسك به في عدم دليل موته وكذلك ملكه ثابت له فيتمسك به لإبقاء ملكه في ماله ولا يكون حجة
في إثبات ملك آخر لم يكن حتى لا يرث من أقاربه لأن ملكه لم يكن له فيبقى على ما كان ولا نثبت له ما ثبت لأنه دليل
[illegible] التمسك بالأصل [illegible] يجوزون التمسك بالأصل في ابتداء الحكم حتى قالوا
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

بعد أن لم يكن والعداوة في حق الوارث من الأحكام فالا يثبت في حق مورثه من وجوه الاستبراء وحل الوطء وحرمته
لجواز أن يكون الأمة المشتراة حلالا لأحدهما دون الآخر بأن كانت أخت الرضاع لأحدهما دون الآخر وإنما يكون
هذا البقاء في حق المورث أن لو حضر بنفسه وادعى أن هذا العبد ملكه وشهدوا الشهود أن المدعي كان للمدعي بملك
شهادتهم إنما كان لو شهدوا أن هذا المدعي ملكه الآن فصل في بيان الأهلية الأهلية نوعان أهلية وجوب
وأهلية أداء أما أهلية الوجوب فبناء على الذمة وهو العهد لغة والمراد بها نفس لها عهد فإن الآدمي يولد وله
من بين سائر الحيوانات بذمة صالحة له وعليه بإجماع الفقهاء بناء على العهد الماضي قال الله تعالى وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم
اعلم أن الأهلية لإنسان بمعنى الصلاحية لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله إياه وفي الشرع عبارة عن صلاحيته
لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي نوعان أهلية وجوب وأهلية أداء وقد ذكر أن الوجوب عبارة عن شغل
الذمة والأداء عن تفريغها أما أهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة والذمة لغة العهد لأن نقضه يوجب الذم قال
الله تعالى لا يرقبون في مؤمن إلا ولا ذمة أي لا يراعون حلفا ولا عهدا وسمي أهل الذمة للمعاهدين من الكفار وشرعا
مختلف فيها منهم من جعلها وصفا ومنهم من فسرها بأنها وصف يصير الشخص به أهلا للإيجاب له وعليه واعترض عليه بأن
العقل بهذه الحيثية هو مناط التكليف فهو هو فسر الذمة بالأمانة وقيل لأنه عبر الذمة بذلك في كلام هذا القائل
يشعر بأنه هو العقل كما يستشعر إليه عبارته كأنه لا فصل بين العقل المولاني والعقل بالملكة ويطلق على
اسم الذمة ومنهم من جعلها ذاتا وهو اختيار الإمام فخر الإسلام والمصنف ففسرها بأنها نفس لها عهد فإن الإنسان
يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بإجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشراء
الولي وتزويجه إياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقد الولي ولو انقلب على مال إنسان فأتلفه يكون ضامنا له ويلزمه عشر
أرضه وخراجها بالإجماع وهذه الذمة الصالحة إنما تثبت له بناء على العهد السابق الذي جرى بين العبد وبين ربه يوم
الميثاق كما أخبر الله تعالى عن ذلك بقوله وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الآية فقال بعض المفسرين معناه
إن الله تعالى لما خلق آدم عليه السلام أخرج ذريته من ظهره مثل الذر وأخذ عليهم الميثاق أنه ربهم بقوله ألست بربكم
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

من الصغير فيصح البيع ابو منصور رحمه الله ورد الشرع بها وان يوجبون وذكر هنا في الهداية والبدار منها [illegible] من الآية
فهو تعبير عن هذا اداء الامانة لا يحمل على اخذ الذرية من ظهور بني آدم عليه السلام قال صاحب [illegible] ايضا قال [illegible] الفقهاء لا بهم
لا يطلقون الذمة والتمثيل بها فهما للمدرك ثم انه خالف اجماعهم عامة كلام [illegible] خالف فيه بعض الفقهاء الذمة بمعنى العهد الماضي
لكن لا يخالف قول البعض الذين اختاروا التفسير الاول [illegible] المرأة بالذمة العقل وظاهر كلام القاضي
ابي زيد في التقويم يشير الى ان المراد بالذمة العقل وقبل الانفصال وان كان نفسا بنفسه بالحسن ولكنه
جزء من وجه فلم يكن له ذمة مطلقة حتى صلح ليجب له الحق من عتق ووصية وارث ونسب ولم يجب عليه وبعد الانفصال صار
اهلا للوجوب له وعليه حتى لزمه مهر امرأته وضمان ما اتلفه عن [illegible] الوجوب غير مقصود بنفسه فجاز ان يعدم بانعدام
حكمه وسواه اداء عن اختيار كما يعدم بانعدام سببه او محله يعني الجنين قبل الانفصال عن امه جزء من وجه حسا وحكما اما
حسا فلانه [illegible] بقرار الام وينتقل بانتقالها [illegible] ولهذا يفرض بالمقراض عند الولادة
واما حكما فلانه يعتق بعتقها ويرق برقها ويدخل في البيع تبعا لها ولكنه لما كان منفردا بالحياة معدا
للانفصال وصيرورته نفسا براسه حتى يوقف الارث لاجله لم يكن جزء الام مطلقا واذا كان جزء الام من وجه
لم يكن له ذمة مطلقة اي كاملة حتى صلح الجنين لان يجب له الحق من عتق ووصية وارث ونسب ولم يصلح لان يجب عليه
حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه [illegible] وبعد انفصاله من الام ظهر له ذمة مطلقة
لصيرورته نفسا من كل وجه وصار اهلا للوجوب له وعليه حتى لو انقلب على مال انسان فاتلفه يجب الضمان عليه وكذا
يلزمه مهر امرأته بعقد الولي عن ان الوجوب اي نفس الوجوب غير مقصود بنفسه بل لحكمه وسواه اداء عن اختيار
حتى يظهر المطيع به من العاصي فيحصل الابتلاء المذكور في قوله ليبلوكم ايكم احسن عملا في ان ينعدم الوجوب بانعدام
حكمه كما يعدم بانعدام سببه او محله والمراد [illegible] ولان لانعدام حكمه وسواه الاستيفاء
ولم يجب على الكافر شيء من الشرائع التي هي الطاعات لما لم يكن اهلا لثوابها ولزمه الايمان لما كان اهلا لوجوبه ووجوب
حكمه وعلى هذا لا يجب على الصبي سائر العبادات البدنية والمالية لعدم حكمه وسواه الاداء [illegible] التعظيم اختيارا
[illegible] الوجوب بعدم لانعدام حكمه [illegible]
وسواه استيفاء [illegible] لم يجب على الكافر شيء من [illegible] الشرائع التي هي [illegible]
[illegible] الكفر [illegible] لاداء العبادة [illegible]
[illegible] والزم الايمان لانه [illegible] حكمه وسواه الاداء [illegible]

لاحكام لا يدرك بها وجه الله تعالى مثل المعاملات والعقوبات من الحدود والقصاص لانه اهل لها وانها لو المقصود من المعاملات
مصالح الدنيا وهم اليق بامور الدنيا من المسلمين لانهم آثروا الدنيا على العقبى وكذا المقصود من العقوبات الانزجار
عن الاقدام على اسبابها والكافر اليق بما هو عقوبة وزجر من المؤمن ولا خلاف ايضا ان الكافر يؤاخذ بترك الاعتقاد
بالفروع لان ذلك منهم كفر على كفر فاما وجوب الاداء في الدنيا فقد اختلفوا فيه فذهب عامة مشايخ ما وراء النهر
الى ذلك غير مخاطبين بها [illegible] وهو اختيار القاضي ابي زيد والسرخسي [illegible] ومشايخ العراقيين من مشايخنا والشافعي
والمعتزلة وعامة اهل الحديث [illegible] في حقهم وان [illegible] الخلاف لا يظهر في احكام الدنيا فانهم لو ادوها حالة الكفر لا
يكون معتدا بها بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم قضاؤها بالاجماع وانما يظهر في حق احكام الآخرة فعند العراقيين لا
يعاقبون بترك [illegible] ويعاقبون بترك الايمان كذا في [illegible] واحتج العراقيون بالاول
بما ذكرنا وبان الصلوة [illegible] وصح على الكافر [illegible] لا يجوز [illegible] الصلوة
حالة الكفر [illegible] فلا يكون مأمورا بها وكذا [illegible] وجوب القضاء بعد الاسلام ولم [illegible] بالشرائع
شرط لعدم الايمان لانه راس [illegible] العبادات [illegible] لان الله تعالى [illegible] العباد
بالطاعات [illegible] الايمان [illegible] بالايمان والطاعات جميعا [illegible] الايمان مأمورا به
[illegible] بعدم وجوب اداء العبادات مع القول بانهم مؤاخذون بترك اعتقاد وجوبها عليهم [illegible]
وتمسك العراقيون بقوله تعالى [illegible] وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين وبقوله تعالى وويل
للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة فلو لم يكن الاداء عليهم لما عوقبوا بتركه [illegible] للوجوب [illegible] عند انعدام
حكمه فلا يجب على الصبي سائر العبادات [illegible] المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة اي انها
وان وجد سببها ومحلها لعدم حكمه وسواه الاداء على سبيل التعظيم عن اختيار وقصد صحيح لان ذلك لا يتصور من الصبي الذي
لا يعقل بنفسه ولا باداء وليه لان ثبوت الولاية عليه جبري لا اختياري فلا يصلح طاعة ولو صح اداء الولي كاداءه
[illegible] وما كان من حقوق العباد غرما
او عوضا واجب عليه [illegible] لان حكمه وسواه اداء [illegible] النيابة [illegible] وكذا الصلة التي لها
شبهة المؤونة كنفقة الزوجة [illegible] عن الحبس [illegible] المقصود من [illegible] باداء الولي
[illegible] الاجزاء [illegible]
[illegible] فهما غير مقصود [illegible] اداء الولي كاداءه

وما يشوبه معنى المؤنة كصدقة الفطر تجب عند محمد رح خلافا لهما بالمؤنة ولم تجب عليه الايمان قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء
اعلم ان ما كان من حقوق العباد كالغرم والعوض يجب على الصبي ان لم يكن عاقلا لوجود سببه واستواء حكمه وهو اداء
الغير لان المقصود هو المال دون الاداء لان الغرض جبر الفائت او حصول الربح او ذلك يحصل بعين المال واداء وليه
لحصول هذا المقصود كادائه وكذا الصلة التي لها شبه بالمؤنة كنفقة الزوجات والاقارب تجب على الصبي عند وجود سببه اما نفقة
الزوجات فلانها تجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس تجب عوضه وهو النفقة واما نفقة الاقارب فلكونه اليسار والا
لا تجب على من لا يسار له والمقصود سد خلة المنفق عليه لوصول كفايته اليه وذلك مما يكون واداء الولي فيه كادائه
فلم يكن الوجوب خاليا عن حكمه فلا [illegible] واما اذا كان صلة فيها معنى الجزاء لم يكن الصبي من اهل وجوبه عليه وذلك كتحمل العقل
فانه صلة لكن فيها معنى الجزاء على ترك الحفظ والاخذ على يد الظالم ولذلك اختص به رجال العشيرة دون النساء لانهن لسن
من اهل الحفظ والصبي ليس من اهل الجزاء لانه عقوبة والصبي ليس من اهلها وما كان مؤنة في الاصل كالعشر والخراج
يجب عليه لان حكمه هو الاداء يحتمل النيابة لان معنى العبادة فيهما غير مقصود فكان اداء الولي كادائه وما يشوبه معنى المؤنة
كصدقة الفطر ثم يلزمه عند محمد لان فيها معنى العبادة والمرجوح في مقابلة الراجح كالمعدوم فصار [illegible] ولزمه
عندهما [illegible] بالمؤنة المحضة   واذا عقل واحتمل الاداء قال الامام الحلواني تجب عليه الايمان لتحقق حكمه
وهو الاداء والعزاء وقع فرضا حتى لا يلزمه التجديد ولا تفرق بينه وبين امرأته ان اسلمت وابى هو وقال الامام السرخسي
الاصح انه لا يجب ما لم يعتدل حاله بالبلوغ وصحة الاداء لعدم شرعيته لا توجب تحقق الوجوب اعلم ان الايمان لا يجب
على الصبي قبل ان يعقل بالاجماع لعدم اهليته الاداء عن اختيار وامتثال لامره واذا عقل واحتمل اداءه يصح منه كما كان
في حق احكام الدنيا والاخرة عندنا بلا خلاف واما الخلاف في وجوبه عليه فقال المعتزلة بوجوب الاداء عليه حتى قالوا انه
لو لم يكن معذورا في الكفر [illegible] العامل والعقول في صغار السمع وقال الامام شمس الائمة الحلواني والقاضي الامام ابو
زيد الدبوسي والامام فخر الاسلام يشرع الايمان عليه دون وجوب ادائه لان [illegible] بالاسباب
[illegible]

الامام شمس الائمة السرخسي الاصح عندي انه لا يجب الايمان [illegible] حتى يعتدل حاله بالبلوغ واما [illegible] باعتبار
عقله وصحة الاداء لا تتوقف على الوجوب [illegible] كونه مشروعا [illegible] المعذور وقد مر ان الوجوب يثبت باعتبار السبب
والمحل بدون حكم الوجوب وهو وجوب الاداء [illegible] ثابتا في حقه فلا احد عليه [illegible] لا نسلم ان حكم الوجوب هو وجوب الاداء
اما ذلك حكم الخطاب بل حكمه صحة الاداء [illegible]   واما اهلية الاداء فنوعان قاصر وكامل
اما القاصر فيثبت بقوة البدن [illegible] قبل البلوغ وفي المعتوه بعده فانه بمنزلة الصبي لانه عاقل لم يعتدل عقله
واصل العقل وكذا [illegible] فاما الاعتدال فامر خفي وفيه البشر فاذا ترقى من رتبة
القصور اقيم البلوغ عند عدم الافة مقامه ووهم الكمال قبله ساقط كوهم النقصان بعد لان الامر الظاهر متى قام مقام
الباطن يدور الحكم معه وجودا وعدما ويبنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء وعلى الكاملة وجوبه وتوجه الخطاب عليه
اما القاصرة فيثبت بقوة البدن لان الاداء متعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بقوة البدن
ولكل منهما درجة كمال وهي بعد البلوغ بسلامة العقل والبدن ولان درجات الكمال يسمى اعتدالا في لسان الشرع ودرجة قصور
وهي قبل البلوغ للصبي العاقل والسالم البدن وقد يكون قاصر العقل بعد البلوغ كما في المعتوه فانه بمنزلة الصبي العاقل
وان كان قوي البدن لانه عاقل لم يعتدل عقله وقد يكون كامل العقل ضعيف البدن كالمفلوج فيسقط منه اداء ما يتعلق
بقوة البدن وسلامته ثم اصل العقل وقصوره يعرف بالتجربة والامتحان فيما بانه ويدرك بان ينظر في افعاله فان
كانت على نسق واحد كان معتدل العقل وان كانت متفاوتة كان قاصر العقل فاما الاعتدال فامر خفي وفيه البشر ثم
الشرع اقام البلوغ عن عقل مقام كمال العقل في توجه الخطاب عليه تيسيرا على العباد ثم صار وصف الكمال الذي
يتوهم وجوده قبل هذا الحد ساقط الاعتبار كما سقط توهم بقاء النقصان بعد هذا الحد لما مر ان السبب الظاهر
متى قام مقام المعنى الباطن يدور الحكم معه وجودا وعدما كالسفر للرخصة ويبنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء
وعلى الكاملة وجوبه وتوجه الخطاب عليه.   فثبت بالقاصرة اعلم ان الاحكام المبنية على الاهلية نوعان حقوق
الله تعالى [illegible]
[illegible]

ولا يعمل فيه لحرمان الارث وفرقة الزوجة بغير قضاء ولهذا من بقي على الكفر وكذا ما هو قبيح محض كالجهل بالصانع فلا يعتبر
جهله عذرا ولا علمه جهلا لجهله وعقله بعض وما يلزمه من احكام الدنيا عندهما خلافا لابي يوسف فاما ما يلزمه حكما
لصحته قصدا انه يلزمه يصح العفو عن مثله كما لو اسلم تبعا لابويه اي لا يعمل فيه الا في لزوم الاداء ولا يكره موضوع عنه
فاما الاداء فلا يعمل فيه فكان في الحكم يصح اداؤه نفعا محضا لانه ينال به الفوز في الدارين لا يعارضه فيه نوع ضرر
لانه حرم الميراث عن اقاربه الكفار ووقع الفرقة بينه وبين امراته الكافرة لا انا نقول ذلك محض ولهذا يقدر الباقي على ما كان
لان الاسلام من اسلم لاهل الاسلام شرع عاصما للحقوق لا قاطعا ولهذا فاسد كل معد بصدر به مستحقا للارث من اقاربه
المسلمين ويعود ولكنه اداه لكانت زوجته اسلمت فسلم عليه انه يلزمه لو اسلم به حكم الامان تبعا لغيره ولم يعد ذلك عليه لانه
لم يصدر عنه قصدا ما لي للزوم العمل واما ما قبح على وجه لا يحتمل غيره كالجهل بالصانع اي الردة فانه لا يحتمل العفو عند
حقيقة لعذر من له عذار الاترى انه يعتبر علمه وجهله بغير الصانع فلذا اعتبرنا علمه ان ردته معتبرة في احكام الدنيا والاخرة
عند ابي حنيفة ومحمد استحسانا حتى لو ارتد وابواه مسلمان لا يحبس بعذر الصبي فتبين منه امراته المسلمة ويحرم عن الميراث
من المسلمين ويجبر على الاسلام ولا يقتل كالكفار وعند ابي يوسف والشافعي لا يحكم بصحتها منه في احكام الدنيا وهو القياس
فاما في احكام الاخرة فهي صحيحة لان حصول الثواب والخلاص عن العقاب عفوا عن الكفر من غير توبة صلاة والصوم والعمل والعاقل
لم يعد من المسلم ما يوجد من المعزولة لان الصبي العاقل غير معذور في الجهل بالصانع والكافر فان به وجه القياس
ان الارتداد ضرر محض فلا يصح من الصبي كالاعتاق والطلاق وامراته ولان ما يتردد بين الضرر والنفع كالبيع لا يجوز
منه فما يكون ضررا محضا اولى ووجه الاستحسان ان الصبي في حق الايمان بمنزلة البالغ اما حكم ردته فيعمها منه وهي
محظور مطلقا لا يحتمل ان يكون غير محظور في الدين لاوجه ولا في حق شخص من الاشخاص فيكون محظورا في حق الصبي
كما في حق البالغ وما يلزمه من ضرر احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة انما يلزمه تبعا حكما يصح
ارتداده لا بناء من توابع الصحة لا قصدا اليه والزام الضرر في حقه قصدا غير جائز فلم يمنع العفو عن مثل هذا الامر
العظيم الذي لا يحتمل العفو نقضه لو اسقط لزوم تلك الاحكام كما لو اسلم تبعا [illegible] انه كان ارتد [illegible]
[illegible] الاحكام حيث لا يمتنع ثبوتها [illegible] الصبي [illegible]
والتصرف في اله راجع اي [illegible] ذلك [illegible]
[illegible]
[illegible]

حتى يلحق به العوارض الاجر والعقل اداء ما هي لا يسن عليه بعد البلوغ حتى لو صار كان حالا منها لا يكون حتى لا يصح منه اداؤه وما
يتضرر به في العاجل يعتبر ان يملكه فيه سفرا على الاهلية الكاملة وكذلك التصرفات ما يتمحض منفعة كالاصطياد
والاكتساب وقبول الهبة والصدقة ويؤكد بالطلاق والعتاق والبيع لان صحة العقل من اتم المنافع لكن لا يلزمه العهدة
في اعتبار عبارته في التسبب انعدام الولاية على غيره وقبول حق اهله وما يتمحض ضررا لم يشرع في حقه كالطلاق والعتاق
والهبة والصدقة والقرض اي لم يملك ذلك عليه غيره ما خلا القرض فانه يملكه القاضي لوقوع الامن عن التوى بولاية القضاء بان
حكم القسم الاول من غير حجر والمه بيع حتى يصح منه التصرفات ما كان نفعا محضا كالاصطياد والاحتطاب وقبول الهبة والصدقة وكذا
لو كان عن الغير بالطلاق والعتاق والبيع لانه نفع محض لا يشوبه ضرر لان صحة عبارته من اهم المنافع لانه بذلك يصير ملتحقا بالي
الذي راس عارفا بمواضع الغبن والحسران لكن لا يلزمه العهدة حتى لا ترجع الحقوق اليه فان قيل لو شهد الصبي لم تقبل فكان
عبارته فاسدة وان لم يلزمه ضرر فلنا عبارته صحيحة في نفسه لكن مع هذا لا يكون حجة على غيره كما لو شهد العبد او شهد
الكافر على المسلم وهذا لانه ليس له ولاية على غيره والصبي ليس من اهلها والقسم الثاني ما يتمحض ضررا كالطلاق
والعتاق والتبرعات من الهبة والصدقة والوصية والقرض فلا يملكه الصبي بنفسه لانه ضرر محض في العاجل والصبي مظنة المرحمة
والاشفاق فلا يطلق له الاضرار به والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار المحضة ولا يملك ذلك عليه من الولي والوصي
والقاضي لان الولاية عليه نظرية وليس من النظر اثبات الولاية في هو ضرر محض في حقه ما خلا القرض فانه يملكه القاضي
لانه بولاية قضائه يتمكن من تحصيل مقصوده محضه من حيث ان هذا المال مأمون العطب لانه صار دينا بعد ان لم
يكن مأمونا حال كونه عينا وفي رواية يملكه الاب ايضا لانه يملك القضاء في ماله ونفسه فكان بمنزلة القاضي
ويملك بواي الولي ما يتردد بين النفع والضرر كالنكاح والاجارة والبيع بيان لحكم القسم الثالث يعني ما جاز من الولي واذنه
ما يتردد بين النفع والضرر من التصرفات كالبيع فانه لا ما كان رابحا كان نفعا محضا وان كان خاسرا كان ضررا ومثله
الاجارة والنكاح والشركة واخذ السعة والوصي وغيرها وان كان لا يملكه بنفسه لان معنى الضرر يندفع عنه بمباشرة الصبي
بعد انضمام راي الولي [illegible] الولي واذا انه مع توهم الضرر المحق بما يتمحض منفعة ليكون الصبي [illegible]
[illegible] مثل ما [illegible] نفع [illegible] الحقوق الاحاديث
[illegible] الولي [illegible] سعه من الاحاديث
[illegible] الجمعة حتى ان نقصها راي
[illegible] الصبي في هذا [illegible]

كما يصح ذكره في الصالح وإن كان الولي لا يملكه ذكر عليه وعندهما كما يتوقف الشراء وصية باعتبار رأي الولي وجه اعتبار
رأيه فكما لا يعتد تصرف الولي بالغبن الفاحش لا يعتد بمباشرة الصبي بعد إذن وليه له وعنده أي في أصح الروايات إقرار
الصبي بعد إذن الولي صحيح وإن لم يملك ذكر شيئه وورده أي رد أبو حنيفة بيع الصبي بغبن فاحش مع الولي في رواية عنه
عن أبي حنيفة في بيع الصبي المأذون مع وليه بغبن فاحش وأشار إلى أصحها الإجازة لما مر أنه كالبالغ بانضمام رأي الولي
إلى رأيه ولأن ما هو المنع في الصبي لما كان مصيرا بإذنه يكون بمنزلة الوكيل عنه فيكون بمنزلة بيع الولي وكما لا يجوز بيع
الولي ماله من غيره بغبن فاحش لا يجوز بيع الصبي منه بغبن فاحش أيضا ثم إن الولي لما أذن له يتسع به وإن لم
يتقيد بالإذن النظر للصبي بطلان شيء من الأجانب له لأنه فيه لم يعتبر الشائبة وإذا أوصى بشيء من أعمال
البر علته وصيته عندنا خلافا للشافعي وإن كان فيه نفع ظاهر لكن الإرث شرع نفعا للمورث الأقرب إليه شرعا في حق
الصبي وفي الإيصاء منه إبطال الإرث بترك الأفضل لأنه أي لأنه ما زعم لأن تدع ورثتك أغنياء خير الحديث وليس للصبي
فيها حتى يتوقف حيث اعتبر عبارته في اختيار الأبوين مع كونه ضررا ولم يعتبر في اختيار الإسلام مع كونه
أنفع واعتبر في الوصية والعقوبة لم يعتبر في البيع والخلع مع ظهور نفعه وجوابه أن من جعل وليا لا يمكن أن يجعل
موليا عليه لكن يحتمل من لا يصير الأهلية صح ولنا والقصور فيها يصح موليا عليه والأمضاء به مما يحصل منفعة
له بواسطة الولي في حاله أيسر ما يحصل بنفسه في الحال الأولى أنه يعتبر مسلما بإسلام أبيه تبعا وبإسلام أمه
أخرى والأجنبي المنافاة في حالة واحدة وأحل إذا جعلناه مسلما بإسلام نفسه لم يجعله تبعا في تلك الحالة
وسرا كالعبد بأن يعتبر مسافرا بسفره أخرى سبيل التبعية وقيل باطلة عندنا سواء كان في البر أو لم يكن
لكن لما كان الخلاف فيه وإنما هو في البر [illegible] من الصور [illegible] لا تشارك الخلاف واختلف في وصية
الصبي [illegible] تجوز [illegible] ما وافق الحق [illegible] الشافعي لأنها نفع محض حيث يحصل له الثواب
[illegible] باطل سواء مات قبل
البلوغ أو بعد وإن كان فيه نفع ظاهر [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

ولم يعتبر في البيع والخلع مع ظهور نفعه وحرفه أي أصله أن من جعل وليا لا يمكن أن يجعل موليا عليه لأن كونه موليا عليه سمة العجز
وكونه وليا آية القدرة وهما متنافيان [illegible] للأمور [illegible] ومشابهة لكل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته
فيها وكل منفعة لا يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيها كما في اختيار أحد الأبوين والإيصاء مما لا يمكن تحصيلها له بمباشرة
وليه فيعتبر عبارته فيهما والإيمان والردة مما يثبتان له بطريق التبعية للأبوين فلا يعتبر عبارته فيهما وفيما يحتمل له
مضادة فيهما أو لا يصير الأهلية صح ولنا والقصور فيهما يصح موليا عليه ولا تضاد بين ما يحصل منفعة له بواسطة الولي في
حاله وبين ما يحصل له تلك المنفعة بمباشرة نفسه في حالة ثانية الأولى أنه يعتبر مسلما بإسلام أبيه تبعا وبإسلام أمه
أخرى أما التحقق من المنافاة في حالة واحدة وأحل إذا جعلناه مسلما بإسلام نفسه لا يجعله تبعا في تلك الحالة وفي
الحالة التي يكون تبعا لأبويه لا يكون مسلما بإسلام نفسه وفيما قلنا تصحيح عبارته وتوسيع الطريق لنيل المنفعة
التي لا تحصر إذا كان بجهة الإصابة وأحق حسن بهذا نظر العبد يكون تبعا لمولاه في السفر والإقامة تارة ويكون
أصلا في حالة أخرى عند العادة. **فصل** في الأمور المعترضة على الأهلية العوارض نوعان سماوي ومكتسب أما
السماوي فهو الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والإغماء والرق والمرض والحيض والنفاس وأما المكتسب فنوعان
نوعان منه ومن غيره أما الذي منه فالجهل والسفه والسكر والهزل والخطأ والسفر وأما الذي من غيره فالإكراه فما
فيه [illegible] وأما الجنون فإنه لا ينافي الذمة ولا الأهلية الوجوب وإنما ينافي الأداء فيسقط به ما كان ضررا يحتمل
السقوط كالعبادات والعقوبات وسائر أموالها [illegible] لأنه لا يصح الحجر فيه ولأنه أهل لحكمه والعته عذر
معهود وإنه في العبادات يسقط العبادات لكنهم استحسنوا في غير الممتد وألحقوه بالنوم والإغماء فإذا كان عارضا عند
أبي يوسف وعند محمد هما سواء وحد الامتداد في الصلوة بأن يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد يعتبر
وباعتبار عندهما وفي الصوم أن يستوعب الشهر وفي الزكوة بأن يستغرق الحول وأقام أبو يوسف الأكثر مقام كله
تيسيرا ولم يصح إيمانه وردته لعدم ركنه [illegible] لأبويه لما فرغ من بيان الأهلية وما يبتني عليها من
الأحكام شرع [illegible] الأهلية [illegible]
[illegible] الأحكام [illegible] الوجوب والأداء [illegible] والعوارض
[illegible]
[illegible]
[illegible]

والحيض والنفاس والموت وأما عدم ذكر الحمل والشيخوخة القريبة إلى الفناء في العوارض وإن تغير بهما بعض الأحكام لدخولهما في
المرض كما قيل وأورد عليه الجنون والإغماء فإنهما من الأمراض وقد ذكرهما على الانفراد والجواب عنه أنهما وإن دخلا في
المرض لكنهما اختصا بأحكام كثيرة فاحتيج إلى بيانهما فأفردهما بالذكر وأما المكتسب فهو نوعان ما يكون منه وما يكون
من غيره أما الذي منه فهو الجهل والسفه والسكر والهزل والخطأ والسفر وأما الذي من غيره فالإكراه بنوعيه الملجئ
وغير الملجئ. وإنما ذكر الصغر في العوارض مع أنه ثابت بأصل الخلقة إذ الإنسان لم يخل عن الصغر إلا آدم وحواء
عليهما السلام لأن الصغر غير داخل في ماهية الإنسان لوجود الكبير إنسانا فكان من العوارض ولأجل هذا جعل الجهل
من العوارض مع أنه أمر أصلي لأن الله تعالى أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وإنما جعله من المكتسبة لأنه
لم يكن باختيار العبد لأنه بسبيل من تحصيل العلم فيضاف الجهل إلى تضييعه وتعطيله فكان كسبيا فإن قيل فعلى
هذا وجب أن يكون الرق من المكتسبة لأنه شرع جزاء على الكفر في الأصل وإنه متمكن من دفعه بالإسلام قلنا بعد ما
وقع لا يتمكن الإنسان من دفعه فإنه في حالة البقاء صار من الأمور الحكمية حيث لا يزول بزوال سببه بخلاف الجهل
فإنه مقدور الدفع بعد وجوده أما الصغر فسواء لم يكمل العقل حيث يضعف عقله وبدنه فإنه لا ينافي الذمة
إذ الآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب فكانت أهلية الوجوب ثابتة في حقه لأنه بناء على قيام الذمة وإنما ينافي الأداء
لأنه ينافي القدرة على النية للصلاة لأنها لا تكون إلا بعقل وقصد صحيح وهو ما في سمو القدرة على الأداء ويسقط
بالصبا ما كان يحتمل السقوط احترازا عما لا يحتمل السقوط إلا بالأداء أو بالإبراء ممن له الحق كضمان المتلفات وبعض
الإجارات والودائع فإنه لا يسقط بالصبا كما لا يسقط بالجنون أما الذي يحتمل السقوط كالصلاة والصيام وسائر
أقواله تعتبر مثل الحجر الأقوال لكن لا اعتبار لها في الشرع بالفعل وبدونه لا يمكن اعتبارها شرعا فيفسد عبارته كلها
حتى لم يتعلق بها حكم وإن أجازه الولي وأما الأفعال فلكونها موجودة حسا لا يتصور الحجر عنها شرعا ولأنه أهل للحكم
الفعل وهو أداء الضمان بأداء الولي لأن فعله غير مقصود فقيل إنه يؤاخذ بضمان الأفعال في الأموال على الكمال والحصول
في العبادات يسقط العبادات كلها العقلاء أو كثيرا [illegible] الأداء [illegible] العقل [illegible] لا بسبب الوجوب لما
[illegible] أن الوجوب يسقط بالصبا [illegible] [illegible] بالصوم [illegible] كالعدم [illegible]
العبادات [illegible] [illegible] يسقط
[illegible] العوارض [illegible]
[illegible]

باعتبار عين وعند محمد وهو ظاهر المذهب أنهما سواء وحد الإغماء في الصلوات أن يزيد على يوم وليلة لكن عند محمد
باعتبار الصلوات بتصييرها ستا وعندهما باعتبار الساعات بأن يزيد على أربع وعشرين ساعة وفائدة الخلاف تظهر فيما إذا
جن قبل الزوال فأفاق بعده في اليوم الثاني فإنه لا يجب قضاء الفوائت عندهما خلافا لمحمد لعدم السقوط باعتبار الكثرة
الموقعة في الحرج وذلك بالدخول في حد التكرار إلا أنهما أقاما الأوقات مقام الصلوات لكن للكثرة نهاية فيمكن ضبطها اعتبر لا
وسواء استوعب العذر وظيفة الوقت وسواء الصلوات يوم وليلة والعامل أن يكون العذر [illegible] أي العذر من
من المصلي وشهد ما كثرت الفوائت حتى أسقطت الترتيب أما أبو حنيفة وأبو يوسف حيث جعلا حد الكثرة ثم أن يزيد الفوائت
خمسا بخروج وقت السادسة بخلاف [illegible] وأما محمد فإنه جعل حد الكثرة بأن يدخل وقت السادسة بخلاف [illegible]
في الصوم أن يستوعب الجنون الشهر ولا يشترط التكرار لأنه لو شرط ذلك لازدادت الزيادة الموكن على الأصل المؤكد
إذ لا يدخل وظيفة أخرى ما لم يمض أحد عشر شهرا أو في الزكاة أن يستغرق الحول لأنها وظيفة السنة كما أن الصوم
وظيفة الشهر وعن أبي يوسف أنه أقام أكثر الحول مقام كله تيسيرا للأمر على المكلف ثم الجنون لا يصح إيمانه وردته لعدم
ركنه وهو عقد القلب على التصديق لأن ذا إنما يكون بالعقل وهو عديم العقل والردة تبتني على الإيمان فتنتفي عند انتفائه
إلا أن كلا منهما مما يصح الحجر عنه والردة مما يصح العفو عنها بل هي عدم الحكم لعدم الركن ولهذا يصح إيمانه وردته تبعا لأبويه
حتى أن امرأة المجنون إذا أسلمت عرض على ولي المجنون الإسلام فإن أسلم وإلا فرق بينهما وإن أبى فرق بينهما
دفعا للضرر على المسلمة لعذر التمكن   وأما الصغر ففي أول أحواله مثل الجنون لأنه عديم العقل والتمييز أما إذا عقل
فقد أصاب ضربا من أهلية الأداء لكن الصبا عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ والذي لا يحتمل يتعلق بالردة
لأنه ما يحتمل السقوط كالمرض ويصح منه بلا لزوم معنى ووجه فيها كالنفل والشروع كالإحرام ثم أحصر لا قضاء عليه
ولو ارتكب محظورا لم يلزمه الجزاء وقلنا لا يسقط عنه فرضية الإيمان فلو أداه كان فرضا لا نفلا حتى لو لم يعد بعد البلوغ
وطلب الإعادة لم يحمل [illegible] بخلاف ما لو صلى في أول الوقت ثم بلغ في آخره حيث يلزمه الإعادة لأنه وقع نفلا ثم الصغر كالجنون
امام في أول أحواله لأنه عديم العقل والتمييز إذا عقل فقد أصاب ضربا من أهلية الأداء وكنه الصبا عذر مع ذلك يسقط بالصبا
[illegible] يسقط عنه ما كان [illegible] [illegible] بالشبهات [illegible] العبادات [illegible] فإنه يسقط
[illegible] [illegible] يسقط [illegible] بعذر الإكراه ولهذا قلنا إن الصبي لا يقتل بالردة
[illegible] الصوم والصلوة بلا لزوم معنى فيه
[illegible] [illegible] في الصوم [illegible]

ثم علم انه ليس عليه لا يلزمه المضي ولو افسد لا قضاء عليه وكذلك قلنا ان الصبي لو احرم يصح احرامه من غير عهدة حتى لو احصر
لا يلزمه القضاء ولو ارتكب محظور الاحرام لا يلزمه الجزاء وقلنا ان ما لا يحتمل السقوط عن البالغ لا يسقط عنه مثل
فرضية الايمان حتى لو وجد الاسلام حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا ولو كانت الفرضية ساقطة لكان نفلا كما في الصوم
والصلوة الا يرى انه اذا امن في صغره وبلغ كذلك ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لا يجعل مرتدا ولو كان
الاول نفلا لما اجزى عن الفرض كالصلاة وامثالها اول الوقت ثم بلغ في آخره حيث يجب عليه الاعادة لانه وقع
نفلا هذا على رواية هذا الكتاب وقال القاضي الامام ابو زيد الدبوسي في التقويم ولا يلزمنا لو لعا اذا صلى الظهر ثم
بلغ في الوقت او احرم بالحج ثم بلغ قبل الوقوف انه يقع عن الفرض لانا انما اسقطنا الوجوب عنه نظرا له وقد تلحقه
والنظر في صحة الحالة ان لا يسقط الوجوب عنه لان الفرض لو لزمه لما بلغ قبل مضي الوقت قبل الوقوف فمتى جعل الوجوب
عليه من حال صباه بدونه بالسقوط عنه ما ادى ومتى لم يجعل عليه الوجوب يلزمه عهدة الوجوب الا ان بدا ان ما ثناه من
عبارته ومن صرحه في انه يقع فرضا والاخر عليه الا عادة وحكم الامر انه يوضع عنه العهدة ويصح منه اله
ما لا عهدة فيه لان الصبا من اسباب المرحمة فجعل سببا للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو ولذلك لا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا
ولا يلزم حرمانه بالرق والكفر لان الرق ينافي اهلية الارث لانه مناف للملك فيعد الملك لمولاه وانه اجنبي والكفر
ينافي الولاية والعدام الحق لعدم سببه او لعدم اهليته لا بعد جزاء والعهدة نوعان خالصة كالعقلاء ولا تلزم الصبي
حال ومشوبة سوى ما لزومها على راي الولي ولما كان الصبا عجزا صار من اسباب ولاية النظر وقطع ولاية عن الاعتبار
ان الامر الكلي في باب الصغير وحاصل احكامه ان يوضع عنه العهدة اي المؤاخذة ما يحتمل السقوط ويصح منه ما كان نباشره
بنفسه او بان باشر لاجله عن بدني اللزوم والمؤاخذة عليه كقول الله وحو مما يوقع تحقيق لان الصبا من اسباب المرحمة
طبعا لان كل طبع سليم يميل الى الترحم على الصغار وشرعا الحديث فجعل سببا للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو عن البالغ بوجه
والدليل ولان الصبا سببا للعفو لا يحرم الصبي عن الميراث بقتل مورثه عمدا كان او خطأ بالسبب لان موجب القتل
تحمل السقوط عن البالغ باعذار كثيرة ولا يلزم عليه حرمان الصبي بالكفر والرق لان الرق منافي الملك لا يثبت
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

بعجز اصلا يسلب التبور ولاية الغير عليه ولاية نظر وتسلب الولاية عن الغير واما العته بعد البلوغ فمثل الصبا مع
العقل في كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة القول والفعل لكنه يمنع العهدة واما ضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة لانه شرع
جبرا وكونه معتوها لا ينافي عصمة المحل ويوضع عنه الخطاب كما يوضع عن الصبي ويولى عليه ولا يلي على غيره اعلم ان العته آفة ناشئة
عن الذات توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وانه
ناشئة عن الذات فخرج ما يكون بالمخدرات وهو كالصبا مع العقل في كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة القول والفعل كما لا
يمنعهما الصبي مع العقل حتى يصح اسلام المعتوه ولو كله ببيع مال الغير او طلاق او عتق او عقد العقد كما يصح
من الصبي العاقل لكنه يمنع العهدة كالصبي فلا يطالب في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا الرد عليه بالعيب
ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده باذن وليه وبغير اذنه ولا بيعه ولا شراؤه لنفسه بدون
اذن الولي لان كل ذلك من العهدة ولما ذكر ان العهدة ساقطة عنه لزم عليه ضمان ما يستهلكه من الاموال فانه من العهدة
وقد ثبت في حقه فاجاب بان ضمان ما يستهلكه من الاموال ليس من العهدة المنفية عنه لان المنفي عنه عهدة تحتمل العفو في الشرع
وضمان المتلف لا يحتمل العفو شرعا لانه شرع جبرا لما استهلك من المحل والعذر بالمثل لا جزاء للفعل وكونه معتوها
لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحق العبد وحاجتهم لا ابتلاء ان اهو حكم الامر والنهي والعذر الثابت في المتلف
لا يوجب بطلان الحق الثابت للمتلف عليه لانه محتاج كهو فاما جاز ان يبطل به ما ثبت لحق الشرع لانه غني عن العالمين
الا يرى ان المضطر اذا تناول مال الغير لا اثم لانه حق الشرع ووجب الضمان لانه حق العبد ويوضع عن المعتوه الخطاب
كما يوضع عن الصبي فلا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات بخبر سقوط الخطاب عن الصبي لنقصان عقله وهذا المعنى
حاصل للمعتوه وهذا اختيار المتاخرين وقال القاضي الامام ابو زيد لا يسقط عنه العبادات احتياطا لان وقت البلوغ
وقت الخطاب عقلا والصبا فانه ورد سقوط الخطاب ويولى عليه ان يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما يثبت على الصبي لان
ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة لانه سبب العجز ولا يلي هو على غيره لعجزه عن التصرف
واما المعتوه المعتوه والمغمور في جعلنا العارض غير محدود معتد ... واسلمت امرأته عرض عليه او امه الاسلام
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

لان له غاية معلومة لا حرج في تاخير العرض الى ظهور اثر العقل حتى لو زوج النصراني ابنته الصغيرة التي لا تعقل امراة نصرانية
فاسلمت وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما ولم يعرض الاسلام في الحال بل ما لم يعقل عرض القاضي عليه الاسلام فان اسلم والا
فرق بينهما واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يعذران في وجوب العرض عليهما في الحال كما لا يعذران في سائر
الاحكام حتى لو اسلمت امراة المعتوه الكافر وجب عليه العرض في الحال كما يجب في امراة الصبي العاقل لان اسلام المعتوه يصح
لوجود العقل كاسلام الصبي العاقل خلافا للمجنون لان اسلامه لم يصح لعدم العقل واما قيد المعتوه بالعاقل احترازا عن
المجنون فان اسم المعتوه قد يطلق عليه والصبي العاقل والمجنون وان استويا في وجوب العرض في الحال لكن الفرق في
ان الواجب في حق الصبي العرض عليه بنفسه وفي المجنون على وليه   واما النسيان فلا ينافي الوجوب في حق الله تعالى لكنه
اذا كان غالبا يلازم الطاعة مثل النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة جعل من اسباب العفو في حق الله تعالى لانه من
جهة صاحب الحق اعترض عليه بخلاف حقوق العباد لان حقوقهم محترمة لحاجتهم لا ابتلاء وهو الغفلة عن معلوم في غير حالة السنة فلا يخرج
النوم فلا ينافي الوجوب في حق الله تعالى لانه لا يعدم الاهلية ولا في الحقوق على الناس لانه لا يوقعه في الحرج فيمتنع الوجوب
به لان الانسان لا ينسى عبادات متوالية تدخل في حد التكرار غالبا فصار كالنوم لكنه اذا كان غالبا يلازم الطاعة
اي ما في ذكر الطاعة مثل النسيان في الصوم لكثرة وقوعه على الاكل والشرب بلا داعية الطبع اليهما يورث الغفلة عن
الصوم غالبا والتسمية في الذبيحة لان تقلب الحيوان يوجب الهيبة فيتمكن النسيان عن التسمية في تلك الحالة جعل من اسباب العفو
في حقوق الله تعالى لانه من جهة صاحب الحق اعترض عليه فجعل كان المفطر لم يوجد فبقي الصوم وكان التسمية قد وجدت فيحل
الذبيحة بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سببا للعفو حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه ضمانه
جبرا لحق العبد كما مر   وعلى هذا قلنا ان سلام الناسي لما كان غالبا لم يقطع الصلوة بخلاف الكلام والتسليم
على الغير لان هيئة الصلوة مذكرة له اي ولكون النسيان الغالب عفوا في حق الله تعالى جعل علماؤنا ان سلام الناسي في
القعدة الاولى لما كان غالبا على ظن انها القعدة الاخيرة لم يقطع الصلوة لان القعدة محل السلام والنسيان فيها
هيئة مذكرة انها الاولى او الاخيرة فجعل عفوا [illegible] الكلام والتسليم على الغير [illegible] الاحوال لان النسيان فيها
غير غالب لان هيئة المصلي مذكرة له [illegible] عنده الا انه ليس [illegible] النسيان
المنصوص عليه   واما النوم فعجز عن استعمال القدرة [illegible]
ابطال الطلاق والعتاق والاسلام والردة ولم [illegible] صلوته
ولم يكن حدثا ولم [illegible] يفسد [illegible] ولا يكون حدثا [illegible] صلوته

اسلام

واسعار العبد [illegible]

ولا يكون حدثا لانه ليس في معنى المنصوص عليه هذا النص سوى النوم له كالاغماء وهو داخل فيه بل بيان انه يعجز عن استعمال
القدرة اوجب تاخير الخطاب للاداء لا لسقوط الوجوب لتحقق الاسلام واحتمال الاداء بالانتباه او القضاء عند عدم الانتباه
لان النوم لا يمتد غالبا فلم يكن في وجوب القضاء عليه حرج فلم يسقط الوجوب لوجوب فائدته ثبوت قوله عم من نام عن صلوة او
نسيها الحديث وبطل عباراته اصلا لزوال التميز والاختيار بمنزلة الطيور فلم يتعلق به الطلاق والعتاق والاسلام
والردة ولم يتعلق بقراءته وكلامه في الصلوة حكم حتى اذا قرأ المصلي في صلوته نائما وهو نائم لم يصح في المختار واذا تكلم في
صلوته لم تفسد صلوته والاكثرون على انها تفسد ولو قهقه في صلوته فقيل تفسد صلوته ويكون حدثا لان الشارع لما
جعلها حدثا في الصلوة كانت حدثا في النوم واليقظة كالبول واذا كانت حدثا كانت مفسدة للصلوة وقيل تفسد صلوته
ولا يكون حدثا لقصورها عن التي تكون في حالة اليقظة وقيل يكون حدثا ولا تفسد صلوته حتى كان له ان يتوضأ ويبني
على صلوته بعد الانتباه لان فساد الصلوة بالقهقهة باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال الاعتبار بالنوم واما انه حدث فلان
الحدث لا يفتقر الى الاختيار فلا يتغير بالنوم واختيار المص والامام فخر الاسلام انها لا يكون حدثا لان قهقهة النائم
ليست في معنى المنصوص عليها لزوال معنى الجناية بالنوم ولا تفسد صلوته لان النوم يبطل حكم الكلام كما مر
والاغماء مثل النوم في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة حتى منع صحة العبارات وهو اشد منه لان النوم فترة اصلية
يعني ان النوم في الانسان امر اصلي لا ينافيه وهذا عارض ينافي القوة اصلا ولهذا كان حدثا في جميع الاحوال ومنع البناء
عارضا نادرا واعتبر امتداده في حق الصلوة خاصة وهو فتور غير اصلي لا بمخدر تزيل عمل القوى فقوله غير اصلي يخرج النوم
وقوله لا بمخدر يخرج الفتور بالمخدرات وقوله تزيل عمل القوى يخرج العته وهو كالنوم في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة
حتى منع صحة العبارات بل القوى بعينه ولكن النوم انه اشد من النوم في فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة اصلية اي حصلت
بذاته لا يكون منافيا للقوى بل ما يكون منه سببا لاسترخاء المفاصل بخلاف الاغماء فانه عارض ينافي القوى بذاته اصلا
لكونه منافيا للطبيعة ولهذا لا يتنبه صاحبه بخلاف النائم ولكونه اشد من النوم في ازالة القوى كان حدثا في الاحوال
كلها بخلاف النوم ومنع البناء [illegible] لانه من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو سبق
الحدث بخلاف الخروج [illegible] واعتبر امتداده [illegible] في حق الصلوة خاصة لانه
[illegible] عند محمد [illegible]
[illegible] الاحكام الشرع [illegible]
[illegible] صلوات [illegible]

الى عليه بسبه ايام ولياليها فلم يعتقها   واما الرق فهو عجز حكمي شرع جزاء في الاصل لكنه في حالة البقاء صار من
الامور الحكمية به يصير المرء عرضة للتملك والابتذال وهو وصف لا يقبل التجزي وقد قال محمد رح في الجامع في مجهول النسب
اذا اقر ان نصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا في شهادته وفي جميع احكامه وقال ابو يوسف ومحمد الاعتاق يتجزى لما لم يتجز العتق
وهو العتق وقال ابو ح الاعتاق ازالة الملك يتجزى حتى يتعلق بسقوط كله من المحل حكم لا يتجزى وهو العتق فاذا اسقط بعضه
يعد وجد شطر العلة فيتوقف العتق على تكميلها وصار كغسل اعضاء الوضوء لاباحة الصلوة وكاعداد الطلاق للتحريم الغليظ في
اللغة الضعف ومنه رقة القلب وفي عرف الفقهاء عبارة عن عجز حكمي اما انه عجز فلانه لا يملك ما يملكه الحر من الشهادة والقضاء
والولاية ومالكية المال وغيره وكذا اما انه حكمي فلان العبد قد يكون اقوى في الاعمال من الحر حسا قوله شرع جزاء في الاصل
ع ونتيجة عن الكفر لان الكفار لما استنكفوا ان يكونوا عبادا لله تع جازاهم الله تع بان جعلهم عبيد عبيده لكنه في حالة
البقاء صار من الامور الحكمية اي الرق في حالة البقاء لا يكون بطريق الجزاء بل بالحكم الثابت شرعا بلا جناية وجدت
من العبد الا ترى ان المولود من المسلم رقيق وان لم يوجد منه ما يستحق به الرق به يصير المرء عرضة للتملك والابتذال
اي للامتهان ثم الرق وصف لا يحتمل التجزي اي لا يثبت رقية البعض مع حرية البعض لانه لا يمكن ان يكون بعضه شاهدا قويا
بعضه مالكا وبعضه ساقطا ضعيفا زائل المالكية وهذا هو الصحيح لان محمدا قال في اصول على الجامع من مر ذكر
حاله في مجهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا في شهادته وان لم يستملك المقر له الا في النصف ولم
يجعل نصفه عبدا ونصفه حرا حتى لو افضى اليه مثل ان يكون حرا واحدا في الشهادة كما جعل لو ان قوله رجل واحد فيها
وفي جميع احكامه مثل الزكوة والحج والجمعة والحدود والنكاح اي وهذا الاستدلال نظر اذ لا نزول حق المسلم على عدم تجزي
الرق لان الشهادة التي تقبل من حر وهذا الشهادة لا تقبل منه وما ذكر من حديث القسم لا يتصور فيها لان
الكلام في الشائع لا يتصور رجلا والمرأة عامة الامر ان يكون ملحقا بالرقيق في الشهادة والاحكام لا ان يكون
رقيقا اعلم ان العتق ضد الرق لانه ضعف حكمي والعتق قوة حكمية وهو لا يتجزى كالرق لانه لو كان متجزيا لثبت تجزي
الرق وقد ثبت بطلانه واما الخلاف في الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد رح انه لا يتجزى لانه لا يتجزى اثره اي مطاوعه وهو
العتق يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر ولا يتصور الاعتاق بدون العتق كما لا يتصور الكسر بدون الانكسار
واذا لم يكن الانفعال متجزيا لم يكن متجزيا ضرورة وقال ابو ح الاعتاق يتجزى لانه ازالة الملك لانه حقه لا الرق وهو
متجزي ثبوتا وزوالا كما عرف من بيع النصف وشراء النصف لكنه يتعلق بسقوط كل الملك من المحل حكم لا يتجزى وهو
العتق فاذا اسقط بعضه تعذر وجد شطر العلة لان سقوط [illegible] العتق [illegible]

٢٤١

بالسعاية او باعتاق الباقي فصار كالاعتاق كغسل الاعضاء الاربعة فانها متجزية تتعلق بها اباحة الصلوة وهي غير متجزية
وكاعداد الطلاق للتحريم فانها متجزية والمتعلق حصول مجموعها الحرمة الغليظة التي هي غير متجزية وحاصل الجواب منع كون العتق
مطاوعا مطلقا للاعتاق   وهذا الرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالا حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري
ولا يصح منهما حجة الاسلام لعدم اهلية العبادات ومن البدنية فانها للمولى الا فيما استثني من القرب البدنية لانه مالك
المنافع لقوت الاداء ولم يجب لانعدام الاستطاعة والرق لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحيوة اي
الرق الاول يعني بعدده ولعله احترز بالاول عن النكاح فانه يسمى رقا ولا يصح مالكية المال لانه ينافي مالكية المال بالملك
العبد شيئا من المال وان ملكه المولى لقيام المملوكية مالا يعني هو مملوك من حيث انه مال لا من حيث انه آدمي ولا يتصور
ان يكون مالكا للمال لتحقق المملوكية بسبب العجز والمالكية بسبب القدرة وهما متنافيان فلا يجتمعان في محل واحد لو نوى هو شرع
عن الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري وان اذن لهما المولى لانه من احكام الملك
كما لا يملكان الاعتاق لو يملك ولا يصح منهما حجة الاسلام حتى لو حج يقع نفلا لعدم اهلية العبادات التي هي من شرائط الوجوب
لانها ما تتمتع المالية والبدنية والعبد لا يملك شيئا منهما اما المالية فظاهر واما البدنية فلانها للمولى لان ملك الذات يستلزم
ملك الصفات الا فيما استثني من القرب البدنية كالصلوة والصوم فان القدرة التي يحصل بها الصوم والصلوة ليست بملك المولى
الا فيما لانه في حقها يبقى على اصل الحرية بعدم تضرر المولى بذلك ومن قوله عم ايما عبد حج عشر حجج اذا عتق فعليه حجة الاسلام
وفيه ما ذكرنا الفرق بين العبد والفقير اذا حج حيث يقع عن الفرض لانه مالك الحدث من منافعه ولم يشترط الا الاستطاعة
بالزاد والراحلة لصحة الاداء لا للوجوب واما الفقير لوجود السبب وهو البيت والرق لا ينافي مالكية غير المال لانه غير مملوك
من ذلك الوجه فلا يتحقق المنافاة كالنكاح فانه مالك له لانه من خواص الادمية ولهذا ينعقد بدون اذن المولى واما توقفه
عند عدم الاذن من المولى فلا فانه لان النكاح ما شرع الا بالمال وفي ايجابه عند عدم اذن المولى اضرار به فان قيل
يملك الاجبار على النكاح ولو كان مالكا للنكاح لما ملك اجباره عليه قلنا انما يملك اجباره تحصينا لملكه عن الزنا الذي
يوجب النقصان لا لانه مالك وهو كما ان العبد هو المستمتع به المالك للطلاق بعد الاجبار دون المولى والدم والحيوة
لا يملك المولى اتلافه لان يسير تفويت حيوته ويصح اقراره بالقصاص لانه اقرار بالدم   وينافي كمال الحال اهلية
الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا مثل الذمة والحل والولاية حتى ان ذمته ضعفت برقه فلم يحمل الدين بنفسها وضمت
[illegible] الرقبة والكسب وكذا الحل ينتقص بالرق حتى انه ينكح العبد امرأتين ويطلق طلقتين وانما اعتبر النكاح
[illegible] بالنساء [illegible] حتى الطلاق في جانب اتساع المملوكية وعدد النكاح عن اتساع الى الكمية الحرة

بنوع الكرامات الموضوعة للحر حتى ان العبد يساوي الحر فيها لان اصليتها بالاسلام والتقوى والحر والعبد في ذلك سواء
لان الكمال في الكرامات يورث العز والكمال والرق يشتمل على الهوان والنقصان فبينهما منافاة مثل الذمة فانها من
كرامات البشر اذ بها يصير اهلا لتوجه الخطاب وليس زمن البهائم وكذا حل النكاح ولهذا اختص رسول الله عم بالزيادة
على الاربع لزيادة شرفه وكرامته وكذا الولاية اذ هي تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فيكون كرامة لانه من باب
السلطنة ثم بين نقصان الاشياء الثلثة بسبب الرق فقال ان ذمته ضعفت برقه لانه من حيث انه انسان مكلف لا بد
له من ذمة ومن حيث انه مال كانه لا ذمة له فعلى هذا يوجد اصل الذمة ولكنها ضعفت بالرق فلم يحتمل الدين اي لم تقو
على تحمله بنفسها لضعفها حتى ضمت اليها مالية الرقبة والكسب فاذا ضمت اليها ذلك يتعلق الدين بها ويجب مطالبته منه وليس
المراد من تعلق الدين بالكسب ان العبد يستسعى فيه بل المراد منه ان العبد اذا اذن في التجارة ولزمته الديون تصرف
كسبه الموجود الى دين اولا اي الدين فان لم يف به او لم يكن له كسب تصرف مالية الرقبة فتباع الرقبة في
الدين سابق الكسب بالاجماع وكذا حل النكاح ينتقص بالرق حتى لا يتزوج اكثر من اثنتين على ما تكون ثابتا ان الحل
نعمة والرق اثر في التنصيف وروي عن عمر رضه انه قال لا يتزوج العبد اكثر من ثنتين وتطلق الامة تطليقتين سواء
كان زوجها حرا او عبدا لان الرق كما اثر في تنصيف حل الرجل اثر في تنصيف حل المرأة لان الحل نعمة في جانبها
كما في جانبه لانه سبب للسكن وتحصين الفرج وتحصيل الولد والمرأة تحتاج الى هذه الاشياء كالرجل الا ان حل
المرأة ازيد كان محلية الطلاق فيها اوسع وعلى العكس لو كان حل الامة على النصف من حل الحرة ينصف ما به يفوت
حل الحرة الا ان الطلاق والواحد لا يتجزى فكمل وصار ما يفوت به حل الامة طلقتين ويؤيده قول النبي عم طلاق الامة
ثنتان وعدتها حيضتان وانما اعتبر النكاح بالرجال والطلاق بالنساء لان عقد النكاح عبارة عن اسباب المالكية
لان النكاح يثبت الملك له عليها فيعتبر فيه رق الرجل وحريته واما عدد الطلاق فعبارة عن اسباب المملوكية
لانه عبارة عن تطليق مملوكته بثلاث تطليقات فيعتبر بالنساء لان الكلام واقع في قدر المملوكية فيعتبر بتعداد من
محله اذ حكم العصر يزداد بازدياد المحل فيعتبر بتناهيه الا ترى ان من ملك عبدا ملك اعتاقا واحدا ومن
ملك عبدين ملك اعتاقين ومحلية الحرة تزداد بالحل فيزداد الطلاق ولانه رفع العقد فكل امرأة يعدها اكثر كان طلاقها
اكثر فاعتبر عدد الطلاق بالنساء .   وينتصف الحد والقسم والعدة باثر الرق في تنصيف العدة والقسم ظاهر
لانهما من آثار النكاح والرق يؤثر في تنصيف النكاح فكذا في آثاره واما تاثيره في تنصيف الحد فلان توفر النعم
يوجب تغليظ الجناية في حق مولاها وانتقاصها يوجب تخفيف الجناية وقد علم اثر الرق في تنصيف النعم في حقه

العبد والامة كما قال الله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وهذا في الحد الذي
يحتمل التنصيف واما فيما لا يمكن تنصيفه كالقطع في السرقة فان الحر والعبد فيه سواء .   وانتقصت قيمة نفسه
لانتقاص المالكية لانه اهل للتصرف في المال والحقوق والمنافع البدنية هو اهل التصرف دون ملك الرقبة الذي هو شرع وسيلة الى
اليد فيوجب نقصانا في ديته بعد ما عرف الدية بنقصان في احد نوعي المالكية فاعتبر العقل في الشرع كما تنصف بالانوثة
لعدم احدهما اصلا والانثى لا تنقص في عصمة الدم حتى لما كان الرق منافيا لكمال الحال انتقصت قيمة نفس العبد عن قيمة
نفس الحر حتى اذا قتل العبد خطاء وجب على عاقلة الجاني قيمته ولا يزاد على عشرة آلاف درهم الا بمثل دية الحر بنقص
منها عشرة دراهم عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف والشافعي فانهما يوجبان قيمته على العاقلة بالغة ما بلغت وقوله لانتقاص
المالكية دليل على نقصان قيمة نفسه وتقريره ان كمال حال الانسان يتعين بكمال المالكية وكمال المالكية بمالكية المال ومالكية
ما ليس بمال كالنكاح والطلاق ولما كان العبد مالكا لاحد النوعين اعني ما ليس بمال على الكمال وللنوع الآخر ناقصا لانه
وان لم يكن اهلا لمالكية المال رقبة لكنه اهل للتصرف فيه وللتحقق مالكية اليد فيه على ما مر في موضعه لكن المأذون
اهل للتصرف في المال ومالكية اليد من كسبه فيثبت نقصان بدله من دية الحر بما له خطر في الشرع وهو العشر
لانه يملك بها البضع المحترم ويقطع بها اليد المحترمة اعتبارا للنقصان حالة وايد ذلك بقول ابن مسعود لا تبلغ قيمة
العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم واما الانوثة فلعدم احد نوعي المالكية بالكلية وهو مالكية ما
ليس بمال لانها تملك المال يدا ورقبة ولكنها لا تملك النكاح والطلاق بل هي مملوكة فيه انتقص بدلها عن بدل الحر
بالنصف لا يقال انتقص في حق العبد مالكية المال وكذا انتقص مالكية النكاح حتى لا يزوج الى ثنتين في مالكية
الطلاق والى الاثنين فيبقى ان ينتقص بدله الى النصف لانا نقول الاعتبار لنوع التصرف لا لافراده والعبد مولى
ويتحقق اليد الذي هو اصل في المقصود لان المقصود من الملك هو مكنة التصرف لاقتضاء الحوائج واليد هو المكنة
والوسيلة المقصودة فان ملك الرقبة وان كان ثابتا شرعا لا لمكنة التصرف لاقتضاء حوائجه اما بالبيع او المانع اخر
غير ان ملك الرقبة شرع وسيلة الى ملك اليد لان الملك هو المطلق للتصرف فكان للعقد حكمان ملك اليد وهو المقصد
الاصلي وملك الرقبة وانه من الوسائل وكان هذا النقصان جائزا وهذا ان ينقص منه الربع لانه يملك من المال
من كل وجه والمال من وجه دون وجه فكان بالمال ملك اليد اقول فلا يلزم منا الاستعمال .   والرق لا يؤثر في
عصمة الدم لان العصمة بالايمان والدار والعبد فيه مثل الحر فلهذا يقتل الحر بالعبد قصاصا واوجب الرق نقصا
في الجهاد لعدم استطاعته في الحج والجهاد تحت يد المولى فلم يستوجب السهم الكامل لان عصمة الدم حرمة بقوله

حق لصاحبه في الصاحب الشرع وهي نوعان موثمة وهي التي توجب الاثم على تعد او اتلافه ولا توجب الضمان اصلا كمن اسلم في دار
الحرب فان هذه له من العصمة حتى لو قتله احد ياثم وان كان لا يجب عليه القصاص ولا الدية ومقومة وهي التي توجب
الاثم والضمان جميعا فان كان قتله عمدا فالضمان هو القصاص وان كان خطاء فالدية والاثم لو نوع في عصمته الكفارة
ان كان خطاء وما نوعه والكفارات ان كان عمدا والدية لا تؤدي عصمة الدم موثمة كانت او مقومة بالاسقاط و التنقيص
لان الموثمة بسبب الايمان والمقومة بالاقامة بدار الاسلام والعبد فيه اي في كل واحد من هذين مثل الحر بلا نقصان وقد ذكر
ظ للعبد اي ملك العبد مماثلة للحر في العصمة ثم قتل الحر بالعبد قصاصا عمدا خلافا للشافعي اذ القصاص يعتمد المساواة
في العصمة ليسقط اعتبار ما عداها كالعلم والشرف وغير ذلك واحد الرق نقصان في الجهاد اي نقصانا في اهل لما ذكرنا ان منافعه
ملك المولى على ان الشرع ليستثني منافع بدنه عن ملك مولاه في حق بعض العبادات التي لا توجب بطلان حق المولى نظرا له كالصوم
والصلوة واما ما فيه بطلان حق المولى كالحج والجهاد فلم يستثن فلهذا لا يجب الحج عليه بدون اذن المولى ولا يستوجب
السهم الكامل من الغنيمة سواء كان محجورا او ماذونا بل يعطى له الرضخ خلافا للشافعي فلا يلزم التساوي بينه وبين الحر
الذي هو اهل للجهاد بنفسه والقصد في الولايات كلها بالرق لانه عجز وانما صح امان العبد الماذون لان الامان
بالاذن خرج عن اقسام الولاية من قبل انه صار شريكا في الغنيمة فلزمه ثم يتعدى منه الى غيره مثل شهادته بهلال
رمضان متصل بقوله مثل الذمة والحل والولاية فان الذمة والحل لم يتغيرا بسبب الولاية ليس لان الشرع ليس الولاية
المتعدية مثل ولاية القضاء والشهادة وتزويج الصغار والصغائر لانها تنبني على القدرة الحكمية والرق عجز حكمي فينافي
الولاية كما نافى مالكية المال والولاية ليس له ولاية على نفسه فكيف يكون على غيره ولهذا صح امان العبد الماذون له في
القتال للكافر والحربي جواز الامان من القصد في الولايات كلها بالرق لم يصح امان العبد الماذون في القتال لانه من باب
الولاية لانه يتعرض للعسكر بالموقوف فكان فيه تنفيذ القول على العسكر اجاب بالالهام ان الامان من باب الولاية
بل الامان بالاذن خرج عن اقسام الولاية من قبل ان الرقيق يعتبر شريكا في الغزاة في نفوس اهل الحرب واموالهم فاذا آمن
فقد اسقط حق نفسه ثم يلزم الامان في حقهم ثم يتعدى الى غيره من فروع محققه في حقه وعدم تجزيه مثل شهادته بهلال
رمضان فانها تلزمه لانه من اهل بل هو الزام للعموم بنفسه ثم تتعدى الى الغير فان قيل لا نسلم ان الشركة تثبت له في
الغنيمة بل الشركة انما تثبت لمولاه اذ العبد ليس اهلا لملك المال الشركة ثابتة له نظرا الى السبب كما قيل فان قيل
العبد المحجور عن القتال مثل الماذون في استحقاق الرضخ اذا قاتل يستحق ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعي قلنا انما لم
يصح امانه لانه ضرر في حق المولى بدون اذنه خلافا والماذون ولان الامان من الجهاد المقصود اعلاء كلمة الله ونحو ذلك

يحصل بالقتال تارة وبالامان اخرى والعبد المحجور لا يملك القتال فكذا ما هو من توابعه وعلى هذا الاصل يصح اقرار
بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة وبالقائمة يعني من الماذون وفي المحجور اختلاف معروف وقصاص يعني لو جناية العبد خطاء
انه يصير جزاء الجناية لان العبد ليس باهل لضمان ما ليس بمال الا ان يشاء المولى الفداء فيصير عائدا الى الاصل عندنا اي
حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير حق الحوالة وبمنزلة الرق لا ينافي مالكية غير المال وانما ينافي العبد من العقوبة
لا يصح اي لا يتعدى الى غير بطريق التبع صح اقرار العبد محجورا كان او ماذونا بالحدود والقصاص عليه لانه يلاقي حق نفسه
قصدا فيصح كما يصح من الحر ولا يلزم منه الاتلاف في مالية التي هي حق المولى لانه بطريق التبع كما مر في كالامان ولذا في اقرار العبد
المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه يلاقي حق الغير قصدا فيمتنع صحته وصح اقرار العبد بالسرقة المستهلكة اي الغير
القائمة اي لم ماذونا كان او محجورا حتى وجب القطع ولا ضمان اي عليه سواء صدقه المولى او كذبه لان القطع مع الضمان
لا يجتمعان وقال زفر رح لا قطع عليه ويؤخذ بضمان المال الحال ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان محجورا او بالقائمة
صح من الماذون يعني ان اقر العبد الماذون بسرقة مال قائم بعينه في يده صح في حق المال بالاجماع حتى يرد على المسروق
منه اي وفي حق القطع صح عندنا خلافا لزفر رح وفي المحجور اختلاف فعند ابي ح يقطع يده ويرد المال الى المسروق منه
لان اقراره بالقطع قد صح لانه مبني على اصل الحرية فيصح بالمال تبعا كما اذا قال ان قطع يد اي مال مملوك لمولاه وعند ابي يو
يقطع يده والمال للمولى لانه اقر بشيئين بالقطع وهو على نفسه وبالمال وهو على غيره فيثبت ما كان اقراره فيه حجة دون
الاخر لان احد الحكمين قد ينفصل عن الاخر اذ قد يثبت المال دون القطع كما اذا شهد بالسرقة رجل وامرأتان وقد يثبت
القطع دون المال كما لو اقر بسرقة مال مستهلك وعند محمد لا يقطع يده والمال للمولى لان اقرار المحجور بالمال باطل لان ما في يده
ملك المولى والقطع لا يجب اقراره اي في المال ليس على ملك سيده ولا يجب القطع
مال فكم يتيسر لان كون المال مملوكا لغير السارق وغير مولاه شرط وجوب القطع وبفوات الشرط يفوت المشروط
وهذا الاصل واذا كذبه المولى وقال المال مالي اما اذا صدقه فانه يقطع ويرد المال على المسروق منه بلا خلاف وعلى
هذا الاصل اي جناية العبد خطاء انه يصير جزاء الجناية يعني يصير العبد للمجني عليه جزاء الجناية حتى اذا مات العبد لا يجب على المولى
شيء لان الواجب في الجناية الخطاء ضمان هو صلة لا الصلة اداء ما تحت مقابلة ما ليس بمال كنفقة الزوجات والمحارم
والعبد ليس من اهلها لانها بمنزلة الهبة والفداء بمنزلة الاعارة وهو معنى قوله لان العبد ليس باهل لضمان ما ليس
بمال ولا عاقلة له بالاجماع لتجب عليهم ولا يكون اهدار الدم فجعل الشرع رقبته مقام الارش الا ان يشاء المولى
الفداء فيصير عائدا الى الاصل وهو الارش عند ابي ح لان الاصل في موجب الجناية خطاء الارش كما اذا

كان الجاني حرا لو من مولى ح ودية مسلمة الى اهله واما نقل الى الرقبة لعارض فاذا اختار المولى الفداء رجع الى
الاصل فصح لا يبطل بالافلاس اي لا يعاد بافلاس المولى الى رقبة العبد ثانيا لعارض يحتمل الزوال وعندهما
يعود بعد الحوالة كان العود الى الارش على المولى فاذا توى ما عليه بالافلاس يعود الى الرقبة كما في
الحوالة الحقيقية وعلى هذا الاصل وقع التحقق راجع الى اصله فهم في التعليل   واما المرض فانه لا
ينافي الحكم ولا اهلية العبادات لكنه لما كان سبب الموت والموت علة الخلافة كان من اسباب تعلق حق الغريم والوارث
بماله فيثبت به حقيقة الحجر اذا اتصل به الموت مستندا الى اوله بقدر ما يتعلق به صيانة للحق فيصل كل تصرف واقع
يحتمل الفسخ كان القول بصحته والحجر في الحال ثم التدارك بالنقض اذا احتيج اليه وما لا يحتمله جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق
اذا وقع على حق غريم او وارث بمنزلة التدبير يكون لازما ولا يثبت العتق في الحال بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ
لان حق المرتهن في حق اليد دون الرقبة وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة واداء الحقوق المالية لله تعالى والوصية
بذلك الا انا استحسناه من الثلث بطريقه فان الانسان مغرور باملة مقصر في عمله فاذا عرض له المرض وخاف
البيات يحتاج الى تلافي بعض ما فرط منه من التفريط بماله على وجه لو مضى فيه يتحقق منه مقصده المآلي
ولو انعشه البرء يصرفه الى مطلبه الحالي وهو ما يعرض للبدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص فانه لا ينافي اهلية
الحكم اي ثبوت الحكم ووجوبه عليه وله سواء كان من حقوق الله او من حقوق العباد ولا اهلية العبادات لانه لا يخل بالذمة
والعقل والنطق فصح نكاح المريض وطلاقه وبيعه وشراؤه واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبادات وكان ينبغي
ان لا يتعلق به حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه لما كان سببا للموت بواسطة ترادف الآلام والموت علة لخلافة الورثة
والغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخرب به فيصير المال الذي هو محل
قضاء الدين مشغولا به فيخلفه الغريم في المال كان المرض من اسباب تعلق حق الغريم والوارث بماله في الحال فيثبت
به الحجر اذا اتصل به الموت مستندا الى اول المرض لان الحكم يستند الى اول السبب بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اما
في حق الورثة ففي الثلثين واما في حق الغرماء ففي الكل ان كان الدين مستغرقا فمن لا يثبت الحجر فيما لا يتعلق به
حق غريم او وارث مثل ما زاد على الدين او على ثلثي المال ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجر
الطبيب والنكاح بمهر المثل وما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه متصل به ام لا فلا يثبت الحجر بالشك اذ الاصل الاطلاق
فيقبل كل تصرف واقع من المريض يحتمل النقض مثل الهبة والبيع بالمحاباة فالقول بصحته واجب في الحال لان ركن العقد
صادر من اهله مضافا الى محله ولا ولاية لاحد في المنع ثم تدارك لو احتيج الى نقضه نقضناه والا فلا اشكال

العتق كالاعتاق الواقع على حق غريم بان اعتق المريض عبدا وماله مستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا
قيمته تزيد على ثلث ماله جعل كالمعلق بالموت وصار هذا الاعتاق بمنزلة التدبير يكون لازما ولا يثبت العتق في الحال بخلاف
اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة ومحل
الاعتاق هو ملك الرقبة دون ملك اليد وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة وهي تمليك مال بغير عوض مالي كالهبة
والصدقة واداء الحقوق المالية لله تعالى كالزكاة وصدقة الفطر والوصية بذلك اي بالصلة واداء الحقوق المالية لوجود
سبب الحجر من التبرع ومنح الاشياء من مال السرع الا ان الشرع جوز ذلك بقدر الثلث بطريقه وهذا لان الانسان
مغرور باملة مقصر في عمله فاذا عرض له المرض وظهر له اثر المنية وخاف البيات يحتاج الى تلافي بعض ما فرط منه
من التفريط بماله على وجه لو مضى فيه يتحقق مقصده المآلي وهو ثواب الآخرة ولو انعشه البرء اي لو صح من مرضه يصرفه
الى مطلبه الحالي فحقق الشارع له ثلث ماله ليتدارك به بعض ما قصّر فيه واليه اشير في قوله عليه السلام ان الله تعالى تصدق
عليكم بثلث اموالكم في اواخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم   ولما تولى الشرع الايصاء للورثة
والعلاء ايصاء لهم بطل ذلك صورة ومعنى حقيقة وشبهة حتى لم يصح بيعه من الوارث اصلا عنده اي ح لان فيه ايثار بعض
الورثة بصورة العين وبطل اقراره له وان حصل باستيفاء دين الصحة لانه ايثار معنى وتقومت الجودة في حقهم لانه
اتباع للوارث بالجودة وفيه تهمة العدول عن جهة والجنس الى الجنس بمنزلة المنفعة كما تقومت في حق الصغار اعلم ان
الوصية للاقارب كانت مفروضة في ابتداء الاسلام كما قال الله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
للوالدين والاقربين وكان يجوز ان لم يحصل له البعض فنسخ جهة الايصاء من المورث الله تسخ بنحو قوله تعالى يوصيكم
الله في اولادكم ونفي الشيء ذلك بقوله ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فحين تولى الشرع فان
ذلك بنفسه وقصره على حدود معلومة حيث عجزوا عن معرفة مقادير ما هو المصلحة والحكمة فيه كما قال الله تعالى لا تدرون
ايهم اقرب لكم نفعا وابطل ايصاءه لهم اي بصحة بطل ذلك صورة ومعنى حقيقة وشبهة اما معنى وحقيقة فظ واما
الصورة والشبهة فلمحتذان بالحقيقة في موضع التحريم ثم بين امثلة من كل شيء مثال الصورة بيع المريض من
الوارث عينا من اعيان ماله فانه لا يصح عنده اي ح اصلا سواء كان بمثل القيمة او لم يكن وعندهما يصح اذا كان بمثل
القيمة لانه ليس فيه ابطال شيء مما تعلق به حق الورثة وهو المالية كما لو باع من الاجنبي وقال ابو ح رح انه آثر
بعض ورثته بعين من اعيان ماله فيكون باطلا منه اقضاء صورة اذ للناس في صور الاشياء منافسات
الممتسي في معانيها واما لم يكن ايثارا معنى لكونه مقابلا بالعوض ومثال المعنى اقرار المريض لوارثه

بعد وان كان باستيفاء دين الصحة اي وان اعطى المريض باستيفاء دينه الذي له على الوارث منه في صحة العقد لانه وصية معنى من
حيث انه يسلم له المالية من غير عوض وصار الشبهة ما اذا باع المريض الحنطة الجيدة بالردية مثلها من وارثه فانه لا يجوز
لان فيه شبهة الوصية بالجودة اليه اذ عدوله عن خلاف الجنس الى الجنس يوهم العدول لمنفعة ايثاره بالجودة فيعود عند
المقابلة بالجنس في حقه دفعا للضرر كما تقومت في حق الصغار دفعا للضرر عنهم فان الاب او الوصي لو باع مال
اليتيم من نفسه او من غيره تتقوم الجودة فيه حتى لم يجز له بيع الجيد من ماله بالردي من جنسه اصلا كذا قيل الا ان المريض
لو باع الجيد بالردي من الاجنبي يعتبر خروجه من الثلث كما لو باع شيئا بمثل القيمة وسائر الجمعة والعالم بذكر
المص قال الفاضل السمرقندي وفيه بحث لان تولي الشرع في الثلثين لا في الكل فلم لا يجوز وصيته للوارث من الثلث فان قيل
لعموم قوله عم الا لا وصية لوارث قلنا هذا مخصوص بالثلثين بسياق الحديث وهو قوله عم ان الله تع اعطى كل ذي حق
حقه فلا اعطاء الحق انما هو في الثلثين والجواب عنه انا لا نسلم ان تولي الشرع في الثلثين فقط بل تولاه في الكل لانه لو
لم يكن في التركة وصية ولا دين يقسم الكل بين الورثة على السهام المعدلة بناء على هذا الاعطاء الا ان الشرع اثبت له
حق الوصية في الثلث بطريق انه اذا اوصى بشيء انقطع حقهم عنه وبقي فيما وراءه كما لو هلك من التركة شيء فاما ان
يثبت حقهم في الثلثين لا غير فلا فان قيل سلمنا ان التولي في الكل ثابت على تقدير انتفاء الوصية والدين ولكن لا
نم ذلك على تقدير وجودهما وصار كانه قيل ان لم يكن في التركة وصية ولا دين فاقسموا الكل على هذه السهام وان
كان فيها وصية او دين فاقسموا الباقي منها واذا كان كذلك لا يقتضي ذلك نفي الوصية للوارث على الاطلاق كما لا
يقتضي نفي الوصية للاجنبي قلنا قوله عم الا لا وصية لوارث نفي لجنس الوصية فيقتضي ان لا يبقى وصية مشروعة
في حقه اصلا وتخصيصه بالسياق لا يجوز لما قلنا انه غير مختص بالثلثين ولانه لو لم يكن الغرض نفي جنس الوصية
في حقه لما كان لتخصيص الوارث فائدة لان الاجنبي يشاركه في عدم الجواز في الثلثين   واما الحيض والنفاس
فانهما لا يعدمان الاهلية بوجه لكن الطهارة عنهما شرط لجواز اداء الصوم والصلوة فيفوت الاداء بهما وفي قضاء
الصلوات حرج فيفوت قضاؤها ايضا فيسقط بهما اصل الصلوة ولا حرج فلم يسقط اصله الحيض لغة عبارة عن الدم
الخارج من القبل بعارض فيقال حاضت الارنب اذا خرج منها دم وشرعا عبارة عن الدم الذي ينفضه رحم امرأة سليمة
عن الداء والصغر احترز بقوله رحم امرأة عن دم الاذى فانه وعن الدماء الخارجة من غيره وبقوله سليمة عن الداء عن النفاس
لان النفاس في حكم المرض حتى اعتبر تصرفها من الثلث وبالصغر عن دم تراه دون تسع سنين فانه ليس
بمعتبر في الشرع والنفاس الدم الخارج من رحم المرأة عقيب الولادة وهذا اولى مما قيل من قبل المرأة لانه لا يطرد

ذلك اذ يوجد الدم من قبل المرأة عقيب الولادة فيما اذا ولدت الولد من بطن واحد السن ولكن نفاس على اختلاف المذهبين
بخلاف ما اذا قيد بالرحم فانه يطرد على المذهبين يعرف بالتامل فانهما لا يعدمان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانه
لا اخلال بالذمة ولا بالعقل ولا بقدرة البدن لكن الطهارة من الحيض والنفاس شرط لجواز اداء الصوم والصلوة نصا وهو
ما روي انه عم قال الحائض تدع الصلوة والصوم ايام اقرائها فيفوت صحة الاداء بسبب فوات شرط الاداء وفي
قضاء الصلوات حرج فيفوت القضاء عنهما اي عن الحيض والنفاس لان اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشر والنفاس اكثر
من مدة الحيض عادة فيتكثر الصلوات فيهما قضاء وهو يستلزم الحرج الذي هو مرفوع شرعا فيسقط بهما اصل الصلوة
اي يسقط بوجودهما اصل وجوبه ولا حرج في قضاء الصوم لانه لا يتصور ان يستغرق الشهر فلم يسقط اصل
وجوبه عن الذمة وان سقط اداؤه فوجب قضاؤه فان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا للقضاء اذا استوعب
الشهر كما هو مسقط للصلوة قلنا وقوعه في حق الصوم مع استيعابه الشهر من النوادر فلا يبنى الحكم عليه كالاغماء
اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان الحرج فيها في وقتها من اللوازم ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضاء عند
استغراق الشهر وان كان وقوعه في حق الصوم من النوادر لان الجنون يعدم الاهلية اصلا فكان القياس فيه
ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان فيما اذا لم يستوعب فاما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا
يوجب سقوط القضاء. واما جمعهما في الذكر لاتفاقهما في الحكم   واما الموت فعجز خالص وحكمه في الدنيا انواع اربعة
نوع من باب التكليف كالصوم والصلوة يسقط به لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار وانما يبقى عليه المأثم لانه
من احكام الآخرة ومنها ما شرع عليه لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين كالغصب والوديعة يبقى ببقائه لان فعله
فيه غير مقصود وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال او ما يتوكد به الذمة وهو ذمة الكفيل الا انه
فيه جهة العجز بخلاف الحي والمرض والصغر ويتعلق به احكام الدنيا واحكام الآخرة اما احكام الدنيا
فانواع اربعة احدها ما هو من باب التكليف كالصوم والصلوة والزكوة وغيرها من العبادات وهذا النوع يسقط
بالموت لان الغرض الاداء عن اختيار بقصد الابتلاء وقد فات ذلك بالموت وانما يبقى عليه المأثم لانه من
احكام الآخرة والميت فيها ملحق بالاحياء والثاني ما هو مشروع عليه لحاجة غيره وهذا النوع ينقسم الى ثلثة
اقسام منها ان يكون حقا متعلقا بالعين كالودائع والغصوب وحكمه ان يبقى بعد الموت لان المقصود هو العين على ما ولد
العين او المذكور لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود في حقوق العباد سلامة العين لصاحبه والثاني لو
...ان يكون دينا متعلقا بالذمة وحكمه ان لا يبقى بمجرد ذمته

المديون لانها ضعفت بالموت فلا تحمل الدين بنفسها حتى يضم اليها مال او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل وفي تعبير
ذمته المديون كالمعدومة فيسقط الدين وان لم يكن له مال والكفيل لا يبقى الدين ولهذا قال ابو ح ان الكفالة بالدين عن الميت
المفلس لا تصح اذا لم يخلف مالا او كفيلا خلافا لهما لان صحتها تعتمد بقاء الدين لان الكفالة بالدين ولا دين هو والدين
وهو يسقط بطرا ... الى توجه المطالبة وقد سقطت المطالبة لكونه مفلسا والكفالة شرعت لالتزام المطالبة وهم يقولون فلا
يصح الكفالة ... بخلاف العبد المحجور يتبدا بالدين فانه اذا الكفل عنه رجل صح لان ذمته في حقه كاملة لكونه حيا
مكلفا وانما ضم المالية اليها في حق المولى حتى ساغ رقبته بالدين بطرا للغرماء ، ومنها ما يكون بطريق الصلة كالزكوة
وصدقة الفطر ونفقة المحارم وحكم هذا القسم انه يسقط بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق في الدين
ساقي وجوب الصلات وكذا الموت الا ان يوصي فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه فيه بطريق الصلة وما ينتهي ما شرع له بناء
على حاجته لانه مخلوق محتاج والموت لا يجوز فلا ينافي الحاجة فيبقى له ما ينقضي به حاجته ولذلك يقدم جهازه على كونه
لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى ... لانه ... صونه مقدم على الديون وانما يقدم التجهيز على الدين اذا
لم يكن ... متعلقا بالعين اما اذا كان كما في المرهون وامثاله فصاحب الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهيز
ثم يقدم دينه لانه اهم من الوصية لان الدين حائل بينه وبين ربه ثم تنفذ وصاياه من ثلث ماله لان الشرع قطع
حق الوارث عن الثلث لحاجته الى تدارك ما قصر فيه حال حيوته ... الحاجة اقوى من خلافة الوارث فيه في المال
كيف وقد نص الله تع على ذلك بقوله من بعد وصية يوصي بها او دين ثم وجب ان تثبت المواريث بطريق الخلافة
عن الميت ... الناس ... لتكون ... بمنزلة ... وقوله بطريق ... راجع الى الجميع ان
ثبت ... المذكور ... لان ... في الكل راجع اليه كما مر   ولهذا بقيت الكتابة بعد
المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء لحاجتهما الى ذلك وقلنا ان المراة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج
مالك ... ملكه الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة بخلاف ما اذا ماتت المراة لانها مملوكة ولان الموت
انفى للمالكية من المملوكية بالموت فلان لا يبقى المالكية اولى لان الملك في المملوك شرع لحاجة المالك لا لحاجة المملوك فيبقى
المالكية لبقاء حاجته دون المملوكية لانعدامها والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجته كالقصاص فلم يجب بل ثبت
للورثة ابتداء بسبب انعقد له حتى صح عفو المجروح قبل موته وكذا عفو الورثة لان الحق لهم ابتداء اذ لو كان القصاص
لهم بطريق الوراثة لما صح عفوهم كابرائهم غريم المورث قبل موته ولما كان التعويل على ... وان تسلم صحيح
الاولياء والعشيرة ... يرجع اليهم لكن القصاص من واحد لا يتجزأ السبب ... واحد منهم كانه ملكه وحده

فاذا عفى احدهم او استوفى بطل حق الاخر وفي احد الاولياء المستوين في الدرجة وملك الكبير استيفاءه ان كان بنوهم
صغارا عند ابي ح ولا يملك اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو ... لكونه مندوبا شرعا ولو كان
قال الوارث الحاضر اذا اقام بينة على القصاص ثم حضر الغائب يكلف اعادة البينة لان القصاص غير موروث بخلاف
الدين والدية في قتل الخطاء لانه موروث واذا انقلب القصاص مالا صار موروثا وان كان الامر وهو القصاص ثبت
للورثة ابتداء بسبب انعقد للمورث لانه حق عند انقضاء الحيوة وعند ذلك لا يجب له الا ما ينقطع اليه حاجته فكان فارق
المتلف لا يصلح ... واما احكام الاخرة فله فيها ما يجب له بظلم غيره عليه وما يجب عليه بظلم على غيره وما
يلقاه من ثواب وكرامة او عقاب وملامة فله فيها حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الاخرة كالرحم للماء والمهد
للطفل في حق الدنيا وضع فيه لاحكام الاخرة روضة دارا وحفرة نارا ونرجوا الله تع ان يصير لنا روضة الى البقاء
ما يقضى به حاجته تبقى الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف ولان المولى يحتاج الى ذلك لانها اعتاق وبه يحصل له الخلاص من
العقاب قال ع م من اعتق رقبة اعتق الله تع بكل عضو منها عضوا منه من النار وكذا تبقى الكتابة بعد موت المكاتب
عن وفاء اي عن مال يفي ببدل كتابته لحاجة المكاتب الى بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية وعتق اولاده ولا
يتاذى في قبره بتاذي ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه قال ع م الميت في قبره يتاذى به في اهله وقلنا ان لوذن
المراة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة لان الزوج مالك لها فيبقى ملكه فيها الى انقضاء
العدة فيما هو من حوائجه خاصة حالة الموت وهو الغسل بخلاف ما اذا ماتت المراة حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها
خلافا للشافعي لانها مملوكة وقد بطل اهلية المملوكية بالموت اذ الميت لم يبق اهلا للتصرفات المخصوصة بالمملوكية
ولان الموت انفى للمالكية من المملوكية لان المالكية سمة القدرة والمملوكية سمة العجز والموت لا ينافيها
فلما لم يبق المملوكية فلان لا يبقى المالكية اولى لانا نقول الملك في المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا لحاجة المملوك فيبقى
المالكية ما بقي الحاجة ولا يبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى ابقائها لانها لم تشرع لحاجة المملوك بل
... عليه فلو ... والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجته واما قال والرابع اشارة الى عدد الانواع وانتهائها
وهو ... ، وهو القصاص فانه شرع لتشفي الصدر ودرك الثار والميت عن ذلك ... وانه لا يصلح لقضاء
حوائجه من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه فلم يجب القصاص له بل يثبت للورثة ابتداء لان الجناية وقعت على حقهم من
وجه لانتفاعهم بحيوته لان الوارث خليفة عن الميت في القصاص لكن بعد ما انعقد السبب للميت فصح عفو المجروح باعتبار
انعقاد السبب له وصح عفو الوارث قبل موته باعتبار ان القصاص يثبت للورثة ابتداء اذ لو كان ثبوت القصاص

لهم بطريق الخلافة او الوراثة عن الميت فانه يصح عفو الوارث حال حيوة المورث كما لو ابراء الوارث غريم المورث عن الدين حال
حيوته ولما كان الغرض من شرع القصاص درك الثار وان يسلم حيوة الاولياء والعشائر اذ لو لم يقتل يصير قاصدا
قتلهم وحربا عليهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء فان قيل يلزم هذا ان لا يجوز استيفاء القصاص من الحضور
الكل ومطالبتهم وليس كذلك فانه لو عفا احدهم او استوفاه بطل اصلا ولا يغرم العافي والمستوفي للآخرين نصيب مثله
القصاص واحد لا يتجزأ فيثبت لكل واحد منهم كانه يملكه كله على الكمال فاذا استوفى القصاص احد الاولياء
او عفا صح ولا يغرم للآخرين شيئا لانه تصرف في خالص ملكه لا في حق الغير بمنزلة الاولياء المستوين في الدرجة في باب النكاح فانه
يستكمل الولاية لكل واحد منهم حتى لو زوج واحد منهم من كفو لا يجوز للآخرين ان يعترضوا عليه وعلى هذا ينبغي ان يجوز
للكبير استيفاء القصاص اذا كان بينه وبين صغار لانه يتصرف في خالص ملكه فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يجوز ان يستوفيه ان
كان منهم كبير غائب قلنا انما لم يملك ذلك لاحتمال العفو من الغائب ولا يجوز تاخيره لكونه مندوبا اليه لانه تصرف في حقه ايضا حالا
الصغير لكن العفو عنه منتف في الحال وفي الغائب احتمال العفو ثابت حقيقة للكبير ولذلك قال ابو حنيفة في الوارث الحاضر
اذا اقام بينة على القصاص ثم حضر الغائب يكلف اعادة البينة لحصول القصاص لما لم يكن موروثا لا يكون الحاضر خصما
عن الغائب حتى يثبت بحضوره والدية بل قبل الخطاء فالحاضر لو اقام البينة على الدين للميت او على قتل مورثه خطاء
لا يكلف الغائب اعادة البينة لان الدين والدية حق الميت واحد الورثة ينتصب خصما عن الباقين لاثبات حق الميت واذا انقلب
القصاص مالا اما بالصلح او بعفو بعض الورثة او شبهة صار موروثا للمقتول لانه مال يتعلق به حق ورثته بطريق الخلافة
وان كان لا يصير موروثا للورثة العاقلة القصاص بعد الورثة انما لسبب العقد للمورث لان القصاص انما يجب عند القضاء حيوة وعند
ذلك لا يثبت له الا ما يضطر اليه لحاجته والقصاص لا يصلح لدفع حوائجه فاما الدية فتصلح لحاجة الميت من قضاء ديونه
وتنفيذ وصاياه وغير ذلك فان من يتصل بنسب وسبب فنال بخلاف المال لا يصلح لحاجته وسوى الاصل لا يصلح لدفع
حوائج الميت والخلف يصلح لذلك وصار كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية لانه لا يصلح لها وسوى الماء مطهر بنفسه
والتراب ملوث واما احكام الآخرة فانواع اربعة ما يجب له على الغير بسبب ظلم الغير عليه في ماله او نفسه او
عرضه وما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير ومن احكام الدنيا والاسباب احكام الآخرة وما يلقى من الثواب
والكرامة بسبب الايمان والطاعات والاتيان بالمستحسنات واركان المستحبات فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء
لان القبر للميت بالنسبة الى احكام الآخرة كالرحم للماء والمهد للطفل بالنسبة الى حقوق الدنيا فيصح ان الميت موضع
للمنوح والمحبوس بعد القضاء فكان للميت حكم الاحياء في الرجوع الى احكام الآخرة كما للجنين حكم الاحياء

وما يتعلق من الغير به والظلم

فيما يرجع الى احكام الدنيا مما يصلح له الوصية وبوقوفه الميراث روضة دار ان كان من اهل الثواب او حفرة نار ان
كان من اهل العقاب رزقنا الله الجنة بكرمه وفضله وان يقينا من عذاب القبر بعدله انه هو الرؤف
الرحيم والجواد الكريم فصل في العوارض المكتسبة اما الجهل فاربعة انواع جهل باطل لا يصلح عذرا وهو الكفر وانه لا يصلح
عذرا في الآخرة اصلا لانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل واضعف منه جهل صاحب الهوى في حكم الاسلام فانه
انما وافقه بتعويض لا عن جهل الذي يسر الحق فاما سائر الاحكام فلا يثبت وعند ما يتبدل ان تقوم الخمر والخنزير و
واما اجتهاد كان في كل ما يعتقد بالديانة بالاتفاق لكل اليه من استيفاء القبول بخلاف نكاح المحارم لانه لم يكن اصلا ولهذا لا يصح نكاح اخته
من يطرح الذمي في زمن ادم عليه السلام لحق استيفاقه لعقد الولد في اول الوجه انما يصح وافعه للمعروفين ولولا للشرع
في الاحكام التي تقبل التغيير دون تصحيح الكفر لنفس الخطاب فامر بحكم في احكام للبعض ولكفار حكم الجهل في الدنيا
يمنع من اجابتهم ونمهيدا للعمل الآخرة والثبت لكون الدنيا جنة الكافر ويحصل الخطاب بتحريم الخمر والخنزير كانه غير نازل
في حقهم في احكام الدنيا من الحدود والتقوم واتحاد الضمان وجواز البيع وكذا الخطاب بتحريم المحارم في حقهم فيحصل نكاح المحارم
فيهم بحكم الصحة حتى يجب نفقتها بعد طلبها وعدم قذفها بعد اسلامهما فان قيل لا خلاف ان الديانة لا يصلح حجة متعدية
حتى ان المجوسي لو تزوج ابنته ثم هلك عنها وعن بنت اخرى لها لم ترث البنت المنكوحة منه الا ان
ديانتهم لا تصلح حجة على الآخر والجواز انما لا يجعل الديانة متعدية لان الخمر اذا اتلفت معصومة لم يثبت بالديانة الا
دفع الالزام فاما العصمة فباقية على الاصل وذلك ان الضمان لا يعلته فاذا لم يثبت الضمان الا بتقوم المحل لم تعد متعدية
وكذا الصلح المعقود بينهما لا علة واما النفقة فانها شرعت للدفع في الاصل ولهذا تجب الاب نفقة الابن الصغير في حال نعمته
اذا قصد قتله ولا تجب الاب يوسف جزاء كما لا يتعلق قصاص بخلاف الميراث لانه صلة مبتدأة لو وجبت بديانتهما لكانت متعدية
لا دافعة فالحاصل ما يكون بطريق الدفع لا يكون يدون الحاجة فان من مال على ابنه بالسلاح حل للابن قتله دفعا ولا
حل قتله ابتداء ومن جاء الى المعركة مما ربما لا يستحق بعقله جرح لا يستعقب قتله بنفسه والمرأة تجب النفقة على زوجها
وان كانت غنية والجواز لا بالحاجة الدائمة بدوام الحال لا حاجة الا في المقدر فيجب الحاجة لا يجب ولا ماهيا فاتى بعد
دانا ثبت النفقة فاذا الزوج بديانته ولم تبع معارضته من بعد حلال ونازعه من ليس اهلا في نكاحهما لانه لم يلزم ومن
الديانة وهي نوعان من العبد على نفسه ومن غيره عليه اما الاول فستة انواع النوع الاول الجهل وهو اعتقاد الشيء
على خلاف ما هو عليه واعترض بانه يلزم ان يكون بالمعدوم وهو ليس بشيء والجواب انه شيء في الذهن او المراد به
المقول في جوابه على ارضه احسام القسم الاول جهل باطل لا شبهة حتى لا يصلح عذرا في الآخرة اصلا وهو الكفر

بانه نبي او الرسول لانه مكابر وجحود بعد وضوح الدليل الدال على وحدانية الله تعالى ورسوله فصار كالحق على احد وكذا
على حقيقة الرسول من العقول وعن من الايات الدالة على نبوته فلذلك لم يجعل عذرا لو جهل الكتابي وانما قيد بقوله من كلامي
لانه اصطلح ديانة الكافر اي ان اصطلاحه ان حكم الاحكام على حاله وما ليس في الاسلام من احكام الدين لعل الشافعي بها
دافعه بسبب التعرض لاعرضن الا حد الاولى شرب الخمر فاما ان ساير الاحكام من تقوم الخمر وابي الضمان على متلفه وجواز بيع
خمر للاستسلاب لان خطاب الخمر شامل للكافر كما شاء المسلم وقد بلغه ذلك لشيوع الخطاب في دار الاسلام وان كان مع
تعنت وجهل فلا يكون عذرا الا ان الشرع امرنا لا نتعرض لهم بعقد الذمة فكان ما يرجع الى ترك التعرض ثبت وما لا فلا
وعند ابي يوسف ومحمد يثبت هذه الاحكام لان تقوم الخمر والخنزير وان صح شربا والا كان حكم اصله حلالا ونكاح
المحارم لانه حكم ضروري الانوي ليس الوحل لم يحل له نكاح اخته من سلف واحد فيمن ادم عليه السلام فعلم انه كان حكما ضروريا
حيث تعذر تعدد الفروج فلم يجرا استبقاؤه بعد الدلالة عليهم والانوي انهم لا يسوا بحذف الانكحة اجماعا
ولو كان صحيحا في حقهم لسوار ثوابها فلا يجب النفقة بكل واحد منه بعد الاسلام المرافعة احدهما لتفريق القاضي
بينهما عندهما وفي الوجه ان ديانة الكافر يصلح دافعه للتعرض لهم ودافعه لدليل الشرع في الاحكام التي
تتعلق بالتقييد بعلة كتحريم الخمر ونكاح الاخت الانوي ان حلهما كان ثابتا في سلف من الزمان لتقصير الخطاب قاصرا
عنهم في احكام الدنيا استدراجا لهم وهو التقرير في التعاطي عليلا قليلا ولتمهيد العقاب في الاخرة وحسبت
لقول النبي عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر وهذا لانه لا تكليف في الجنة بل فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين
وهم لما لم يلتفتوا الى الخطاب جعلوا كانهم فيها واما فيما لا يحتمل التغيير بعلة كالكفر فلا يصلح دافعه حتى لا
يعطي للكفر حكم الصحة حال وبنى على هذا انه جعل الخطاب بحرمة الخمر والخنزير كانه غير نازل في حقهم في احكام
الدنيا من التقوم وجواز البيع وغير ذلك وجعل النكاح المحارم فيما بينهم حكم الصحة لانهم يكذبون المبلغ ويقولون
انه لم يكن رسول الله ولولا انه الالزام بالسيف المحاجة منقطعة فكان بعقد الذمة فصار حكم الخطاب قاصرا عنهم
حتى اذا طلبت المراة النفقة بعد ذلك النكاح قضي لها عندي واذا وطئها بعد ذلك النكاح ثم اسلم كان محصنا حتى يحد
قاذفهما فاما فيما لا يحتمل وان ديانة الكافر لا يصلح حجة متعدية الى الغير بدليل ان المجوسي اذا تزوج ابنته لم تملك
عليها وعن ضده الحق ان تكون البنتين بالنسب ولا ترث المنكوحة منهما بالنكاح شيئا لان ديانتهما لا يصلح حجة
متعدية على الاخرى فيستعمل لا يجعل حجة متعدية في ابطال حق الغير الى الحق اعني على مبتلفا الخمر والخنزير
وتسعها في القضاء بالشفعة فلما اما لا يجعل الديانة متعدية فيما ذكر في هذه المسائل يجعلهما دافعه وهذا

لان الحر

لان الحر كان معصوما في الاصل وانما ابطل النص تقومها واي بصير الديانة متعدية اذا كان النفي مضافا الى الشئ وليس
كذلك لانه موجب الضمان لاعلته اللذان اعان ضمان ما اتلاف والافعال ضمان التقوم وانما قلنا ذلك لان التقوم شرط عند المسلم
فكان السبب موجودا في حقه فكان الكافر بديانته متثبتا انما اذا كان شرطا فلا اذا المسلم يدعي عدم الشرط وهو التقوم والكافر
يدفعه بديانته ولو كان معصوما في الاصل ليحب الضمان بالاتلاف والهاكان نقول يمكن ان يقال ان الكافر يدعي الضمان بوجود
شرطه والمسلم يدفعه بديانته ولا يمكن ان يحال النفي على الاصل بديانته متعدية وكذا احصان المقذوف شرط لا علة وانما
العلة هو القذف فلا يكون الحد مضافا الى الاحصان ليكون بديانتهم بل هو مضاف الى القذف وهو موجود من المسلم
حسا واما النفقة فانها مما يجب على الاصل لدفع الهلاك عن المنفق عليه لانها لما كانت محبوسة بحقه مع عجزها عن الكسب صار
سببا لهلاكها ودفع الهلاك لا يكون الزاما وهو الدليل على ان النفقة تجب بسبب دفع الهلاك انه يحبس الاب بنفقة ابنه الصغير
كما يحل للابن دفع الاب بالقتل لا الا قصد قتله ولا يحبس الاب بدين كابن لانه جزاء على ظلمه ابتداء لا دفع للضرر
كما لا يقتل الاب بقتل ابنه قصاصا فلولم يكن وجوب النفقة لدفع الهلاك على المنفق عليه لما حبس الاب به كما في الميراث لانه صلة
مبتداه فلو وجب بديانة المنكوحة لكانت ديانتها ملزمة على الشيء الاخرى زيادة الميراث لا دافعة على ان الامام البزدوي
قد ذكر في طريقته ان كثيرا من مشايخنا قالوا على قياس قول ابي حنيفة ليس يستحق الميراث بطريق الزوجية لان عقد هذا
النكاح المحكوم بالصحة فان قال قائل ما يكون ثبوته بطريق الدفع لا يكون بدون الحاجة الانوي ان من صال ان يحمل على ابنه
بالسلاح يحل للابن قتله دفعا ولا يحل له قتل ابيه اذا وجده في المعركة في زماع المسلمين او مع اهل العدل بل يمسكه
ليقتله غيره لاستغنائه عن قتله بنفسه وهنا المرأة تستحق النفقة على زوجها وان كانت فائقة في اليسار ولو كان
وجوبها لدفع الهلاك في مال الزوج لما وجبت نفقتها عند اليسار لعدم الحاجة اليها قلنا الحاجة الدائمة بدوام حبس
الزوج لا يندفعها المال المعد للزوجة فيجعل الحاجة لا حالة فيحتاج الى النفقة فيكون وجوب النفقة لدفع الهلاك ولانها لما
تكون بعقد انما صحة النكاح فيما بينهما لو جحد الزوج ديانته لان ديانته حجة عليه فلو نازع عند القاضي فان لا النفقة عليها
بهذا النكاح لم يصح ذلك منه لانه التزم ذلك بديانته فلا يسقط الا باسقاط صاحب الحق منه فلا يرجع من حبس
نكاحهما وفي السؤال الاولى لانهما لما نازعا احتياجا في استحقاق الارث علم انها لم تلتزم هذه الديانة وشكل صحة هذا النكاح
واستحقاق الارث مبني على النكاح الصحيح ولم يوجد في حقها ولا يلزم استحلال الربوا لانه فسق في ديانتهم كاستحلال
الزنا اي لا يلزم على قولنا ان ديانتهم معتبرة في حق الدفع لا في حق الالزام استحلالهم الربوا فانه لا يصح في حقهم
دانه لان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق في ديانتهم ايضا قال الله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه

وكحلال اهل الرؤية كالحلال اهل الرؤيا مع انه محظور في كلام مالك لها او بقول الرؤية ليس من عقولهم فان زعم الامين ان في
ملكيس بيس وسهم عهد فلا تكون لحطان فاصراعهم في حقه وجهل سودونه لكنه باطل لا يصلح عذرا في الآخرة ايضا
وسوء صاحب الهوى في صفات الله تعالى ان ادى جهله الى الكفر ومنه اسوأ القسم للكفار والجهل لكنه ايضا لا يصلح عذرا في الآخرة ايضا
كالاول مثل جهل المجسمة والكرامية فانهم قالوا الله تعالى جسم وجالس على العرش فجوزوا الحركة والجلوس على الله تعالى وهذا وان
كان منهم تمسكا بظاهر قوله تعالى وجاء ربك وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى الا ان صريح العقل دال على تنزيه الله تعالى عن الجسمية
والجهة والمكان فيحمل الآية الاولى على حذف المضاف والثانية على معنى الاستيلاء قال الشاعر قد استوى بشر على العراق
من غير سيف ودم مهراق اي استولى عليها ومثل جهل الفلاسفة فانهم قالوا ان الله تعالى موجب لا قادر مختار لانه مخالف
للادلة القاطعة الدالة على كونه قادرا مختارا ومثل جهل المعتزلة فانهم قالوا ان الله تعالى قادر عالم بصير سميع ولا يثبتون
له قدرة وعلما وبصرا وسمعا متمسكين في ذلك بان الله تعالى نزه ذاته عن الشريك في آيات كثيرة والتعدد يحتاج على انه لا اله
الا الله تعالى فلو كان له صفات قديمة لاحتاج لتمام الحول في ذاته مع انها اغيار للذات فيلزم ثبوت القدماء
وانه ينافي التوحيد فيكون باطلا فانه باطل لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا
اما السمع فقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه وقوله تعالى انزله بعلمه الى غير ذلك من الايات واما
العقل فلان العالم مشتق من العلم ولا يتصور تحققه بدونه فلا فرق بين قولنا لا علم له وبين قولنا ليس بعالم
وكذا الكلام في باقي الصفات وفيه نظر اما في الدليل السمعي فلان لهم ان يقولوا لا نسلم ان المراد من العلم في الآية
الصفة بل المراد به المعلوم كما في قوله انه السر او العلم يدرك ويراد به المعلوم تعالى علمه اي
معلومه قال مجد في الوفا دار لو قال اللهم اغفر لي علم الله تعالى يقع الطلاق وفي الحال لان المراد به المعلوم فلا قوله
بمشيئة الله تعالى وارادته حيث لا يقع الطلاق واستدلاله على حقيقته وقوله ولا يحيطون بما لو كان هذا السعي اراد الا حاطة
انما تتصور في المعلوم لا في العلم والذي يمنعه ذلك لكنهم لا ينفون العلم بمعنى التعلق وانما ينفون العلم بمعنى الصفة
الحقيقية القائمة بذاته تعالى وهو المقصود وكذا اما من علم امرا من الامور فلا بد من ثبوت نسبة بين العالم والمعلوم وانه
لا ينفي ذلك النسبة يسمى تعلقا عند المتكلمين قال البغدادية وابو الحسين البصري وركن الدين الخوارزمي والامام
فخر الدين الرازي ليس في القائم الا مجرد الامر ليس الذات العالم وهذا التعلق المعبر عنه بالعلم عندهم وانه امر
مغاير لذاته لكنه امر اضافي لا يلزم من ثبوته القدماء واما الاشاعرة واهل السنة يثبتون امورا زائدة على الذات
العلم وصفة قائمة بذاته وهي العلم والتعلق بين ذلك العلم والمعلوم ... بين الصفتين ... المعلوم

الذي يعبر عنه بالفارسية دانستن والاول يعني الاسم الذي يعبر عنه بدانش اذا عرفت هذا فاعلم ان الآية الاولى
انما تكون ردا لقولهم ان لو كان المراد به الصفة القائمة بذاته التي هي محل النزاع وهو ممنوع بل يجوز ان يكون المراد
به التعلق وهذا هو الجواب عن الآية الثانية والثالثة على ان العرف والعقل يمنعه سلبية في صفات الله تعالى كلها عن
العالمية سلبية عندهم واما الجواب عن الدليل العقلي فهو ان قولهم ان العالم مشتق من العلم ولا وجود للمشتق بدون
المشتق منه قلنا ان اردتم ان العالم مشتق من العلم بمعنى المصدر فمسلم ولكنه لا يفيدكم وان اردتم انه مشتق منه
بمعنى الصفة فهو اول المسئلة على ان الظاهر في هذا اللغة على ان الافعال مشتقة من المصادر فما يكذب كم فعلم هذا العرف
فسلم قولهم لا فرق بين قولنا ليس بعالم وبين قولنا لا علم له وهذا هو الجواب في سائر الصفات وفي الاحكام كالاخ
مثل عذاب القبر وسؤال منكر ونكير والميزان والصراط الا انه متناول بالقرآن وكذا المشبهة والمعطلة تمسكوا بما لا تمسك
لهم به في الحقيقة لكنه لما كان من المسلمين اذا لم يقل بحيث يكفر او يخرج من الاسلام لزمنا مناظرته والزامه لا في امثال الوثنية
وكذا جهل الباغي لانه يخالف الدليل الواضح الذي لا شبهة فيه لكن خالف على علمنا الباغي اذا اتلف مال العادل او
نفسه ولا منعة له يضمن لانه مقيد واما لا يضمن عند المنعة لانعدام الفائدة فلابد من العمل بتاويل الفاسد في حق
الذي لا يسوء جهله في احكام الآخرة مثل انكار الجهمية خلود الجنة والنار واهلهما وانكار الغلاة صفة الحسن الجسماني
فانه جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة لان الدليل القاطع الناطق بهذه الاحكام من الكتاب والسنة كثير لا يحتمل التاويل
الا ان مثل جهل المعتزلة سؤال المنكر والنكير والميزان وعذاب القبر والشفاعة لاهل الكبائر وجواز اخراج
اهل الكبائر من النار وانكارهم اياها كذا اهل وفي هذا التعليل نظر لانهم ملأوا كتبهم باثبات الصراط والميزان وعذاب
القبر واقاموا الادلة على ثبوتهما وقال قاسم المحمد بن نجم الدين الزاهدي في صفوته لم ينكر احد من شيوخ البصريين
والبغداديين عذاب القبر ممن نسب اليهم الانكار فهو باحث اثم واما قوله انكار الشفاعة الخ فجهل لا عذر له فيه فانه
مسطور فيه ان احد الادلة على ثبوت الشفاعة لاهل الكبائر قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهذا مع انه
من اخبار الآحاد ليس على ظاهره لان ذلك يقتضي تخصيص الشفاعة لاهل الكبائر واسقاطه عن غيرهم وهو باطل اجماعا
فيحمل على ان المراد منه الشفاعة في الدنيا من عذاب الاستيصال الذي لحق امم السابقة اولى لا في الآخرة على حذف همزة الاستفهام الانكاري
او بعد التوبة او المراد من اهل الكبائر اصحاب الطاعات كقوله تعالى واستعينوا بالصبر والصلوة وانها لكبيرة الا على الخاشعين
ومع هذا الاحتمال كيف يكون هذا قوله هو احد الى الا على ان الحديث معارض بقوله عليه السلام من توكل ارسله لم ينل
شفاعتي ... والظالمين من حميم ولا شفيع يطاع

وعرفنا من الآيات الناطقة بنفي الشفاعة للظالم وكذا الكلام في عموم الاحكام فلو شرعنا في تحقيق شرح المسائل لطال الكلام
وفات المرام الا انه هنا والى متمسكين بالعمومات والاحاديث الواردة على وفق رايهم فان المعتزلة يتمسكون بعموم قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا الآية وكذا المشبهة وهم الذين شبهوا الله بصفات يفضي الى
التشبيه كما قررناه والمعطلة وهم قوم من الفلاسفة امتنعوا من اطلاق القادر والعالم والبصير على الباري تعالى تمسكوا بالتنزيه
يجب في الحقيقة وهو قولهم انا لا نطلق شيئا من الصفات على الله تعالى حذرا من التشبيه لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا كلام فيه
وهو قوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة وغير ذلك من الآيات الدالة على ثبوت شيء من الاسماء لكنه اي صاحب
الهوى لما كان من المسلمين يعني اذا لم يغل في هواه بحيث يعد كفرا او ممن ينتحل الاسلام يعني اذا غلا في هواه حتى كفر ولكنه
ولكنه ينسب نفسه الى الاسلام مع ذلك كغلاة المجسمة لزمنا مناظرته والزامه قبول الحق بالدليل بخلاف اهل الذمة لانهم
لا ينتحلون الاسلام وبعقد الذمة امرنا ان لا نتعرض لهم وكذا جهل الباغي وهو الذي خرج عن الامام الحق ظانا انه على الحق
والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتاويل فاسد لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح وهو قول امام المسلمين اذا كان عادلا
يكون على الحق والخارج عليه على الباطل بالاجماع وان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص وذلك مثل من خالف عليا وخرج عن طاعته
كالخوارج ومعاوية وامثاله لان الدليل الواضح على امامة علي رضي الله عنه وهو اجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار
على امامته وقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا وقد استشهد علي على راس ثلثين سنة فلهذا قلنا ان الباغي اذا اتلف
المال العادل او نفسه والشبهة له لا يضمن ولا يجب عليه شيء اذ ولاية الالزام منقطعة فوجب العمل بتاويله الفاسد
ولا يواخذ بضمان نفس ولا مال بعد كما لم يواخذ به اهل الحرب بعد الاسلام وسوا اهلك في الاثم فانه اثم وان كان له منعة
لان المنعة لا تظهر في حق الشارع هذا اذا اهلك المال حين المنعة وان كان قائما في يد واحد رده على صاحبه لانه لم يملكه ذلك
بالاخذ وقد روي عن محمد انه قال افتي اهل البغي ان يضمنوا ذلك فيما بينهم وبين ربهم ولا افتي اهل العدل بمثله
لانهم محقون في قتالهم كذا في المبسوط والحاصل ان سقوط الضمان في حق اهل البغي باعتبار المنعة مع التاويل
فاذا انتفى احدهما لا يسقط الضمان ووجب محاربة اهل البغي وقتل اسرائهم والتذفيف على جريحهم ولم
نغنم ذراريهم واموالهم ولم نحرم عن الميراث بقتلهم وهم لم يحرموا ايضا عند ابي ح ومحمد لان القتل منهم في حكم الدنيا
بشرط المنعة في حكم الجهاد بناء على ديانتهم ونحبس اموالهم زجرا ولم نملكها لان الدار واحدة والديانة مختلفة فثبتت
العصمة من وجه دون وجه فلم يثبت الملك والضمان بالشك دفعا لمادة شرهم لانهم يسعون في الارض بالفساد والتذفيف
على جريحهم اي اتمام القتل على جريحهم ولم نغنم اموالهم وذراريهم ولم نحرم على الميراث لان الاسلام جامع بينهما

وسهم فلم يثبت اصله والدين وكذا القتل بحق فلم يوجد القتل المانع من الارث وهم لم يحرموا ايضا ان قتلوا عادلا عند ابي
ح ومحمد خلافا لابي يوسف لان القتل منهم في حكم الدنيا بشرط المنعة في حكم الجهاد بناء على اعتقادهم وان كان باطلا
في الحقيقة ونحبس اموالهم زجرا ولا نملكها لان الدار واحدة لان الكل دار الاسلام وفي حكم الديانة مختلفة حيث يعتقد
كل فريق ان الفريق الآخر على الباطل فتثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك بالشبهة الا يرى ان الدار
لو كانت مختلفة من كل وجه ثبت الملك ولم يجب الضمان ولو كانت متحدة من كل وجه لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما كانت مختلفة من وجه متحدة
من وجه لم يثبت واحد منهما ولعل المراد بقوله في مسئلة الارث يعني ان لا توارث من الطرفين لان اختلاف الدار باختلاف المنعة يمنع
الارث كالحربيين من دارين مختلفين لا يتوارثان وان كانا مسلمين ولكن ثابت بين الباغي والعادل وهو انه لم يؤثر اختلاف
الدار في منع التوارث اما قوله في حق الكفار لان حق المسلمين صح لو ما سلم في دار الحرب ثم انه في دار الاسلام العافي
وكذا جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة من علماء الشريعة او عمل بالغريب على خلافهما مردود باطل ليس بعذر
اصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد وحل متروك التسمية عامدا والقضاء في القسامة بالقضاء بشاهد ويمين على
مدعى ما ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ اي ومثل جهل صاحب الهوى والباغي جهل من خالف في اجتهاده الكتاب
والسنة المشهورة من علماء الشريعة او عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة مردود باطل ليس بعذر
اصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد كان بشر المريسي وداود الاصفهاني ومن تابعه من اصحاب الظواهر يفتون بجواز بيع ام
الولد متمسكين في ذلك بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عم وعند جمهور العلماء
لا يجوز بيعها لدلالة الحديث المشهور اعتقها ولدها وحكي عن ابي سعيد البردعي انه خرج حاجا فدخل جامع بغداد
فرأى يوم الجمعة قوما جلسوا للمناظرة وفيهم داود فسأله حنفي عن بيع ام الولد فقال يجوز بيعها لانه يجوز بيعها
اجماعا قبل العلوق فنحن على هذا الاجماع حتى ينعقد اجماع آخر لان ما ثبت باليقين لا يزول الا بيقين مثله فتحير الحنفي
صدله فقال ابو سعيد اجمعنا على عدم جواز بيعها بعد العلوق لانه في بطنها ولد فنحن على الاجماع حتى ينعقد اجماع آخر
فتحير داود وانقطع فعلم ان القول بجواز بيعها مخالف للاجماع والمشهور من السنة فكان مردودا ومثل الفتوى
بحل متروك التسمية عامدا عملا بالغريب من السنة كما هو مذهب الشافعي مردود لانه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى ولا
وانه لفسق لان المخالفة انما تتحقق بينهما ان لو لم يكن قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله عليه كناية عما لم يذبح وان سلمناه
انه محمول على ظاهره لكنه يحتمل ان يكون الذكر القلبي كافيا فلا بد له من دليل ومثل فتوى
القصاص بالقسامة اذا وجد القتيل في محلة قوم لا يدرى قاتله فيجب القصاص على اهل المحلة والدية على عاقلتهم

وقال مالك واحمد والشافعي في القديم ان كان بين القتيل وبين اهل المحلة عداوة ظاهرة او لوث وهو ما يغلب على ظن القاضي
والسامع صدق المدعي لو تعين الولي بان يحلف القاتل منهم ثم الولي يقسمه خمسين يمينا انه قتله عمدا فيقتص القاتل منهم
متمسكين في ذلك بقوله عليه السلام لاولياء القتيل الاول وحدى حديث الحلفون خمسين يمينا وتستحقون دم صاحبكم اي دم قاتل صاحبكم وهذا
مخالف للاخبار المشهورة الواردة في هذا الباب بقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر ومثل الفتوى بوجوب
القضاء بشاهد ويمين المدعي فانه يرد ولا انه مخالف للسنة المشهورة والكتاب كما ساه مع من المسلم ونحوها
اعتمد الخصم على القياس فهو عمل بالاجتهاد في مقابلة الكتاب والسنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل منه بالغريب من السنة
على خلاف الكتاب او خلاف ما هو اقوى منه فلا يكون عذرا وعلى هذا ابتنى ما ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ فما كان على خلاف
الكتاب والسنة المشهورة او الاجماع لا ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا يكون كذلك ينفذ والنوع الثالث جهل
يصلح شبهة وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح كالمحتجم اذا افطر على ظن ان الحجامة فطرته لا يلزمه الكفارة خلافا للمغتاب
اي شبهة دارئة للحدود والكفارات وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وهو الاجتهاد الذي لا يكون مخالفا للكتاب
والسنة المشهورة والاجماع كالمحتجم افطر على ظن ان الحجامة فطرته لا يلزمه الكفارة لان جهله في موضع الاجتهاد
الصحيح لان الحجامة تفسد الصوم عند الاوزاعي لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم خلافا للمغتاب لو افطر على ظن
ان الغيبة فطرته لقوله عليه السلام الغيبة تفطر الصائم حيث يلزمه الكفارة لانه مأول بالاجماع فلا يكون الجهل في موضع الاجتهاد
الصحيح واما سقط الكفارة عنه اذا كان ظنه بناء على فتوى مفتي او سماع حديث الحجامة اذا لم يكن مبنيا على واحد
منهما يلزمه الكفارة والقضاء بالاتفاق كذا ذكر الامام شمس الائمة والامام المشهور بخواهر زاده وكذا في
موضع الشبهة كمن زنا بجارية والده على ظن انها تحل له بخلاف جارية الاخ والاخت وكذا الحربي اذا دخل دارنا
بامان فاسلم ثم شرب الخمر على ظن حلها لم يحد لانه في موضع الشبهة بخلاف جهله بحرمة الزنا او جهل الذمي حرمة
شرب الخمر لانه في غير موضع الشبهة اعلم ان الشبهة الدارئة للحد نوعان شبهة الفعل وهي ما توجد الدليل على الحل
مع تخلف المدلول لمانع وهذا كالاحتجاج لا سوى حقيقة على ظن الحل لان الموثر في الاسقاط وهو الدليل لا تعارض
ما نطق وعدمه والزام بعرض المحل لهذا النوع مثاله وطي الاب جارية ابنه فانه لا حد عليه وان قال علمت انها علي
حرام لان الشبهة نشأت من الدليل وعلى هذا قال الوجه لا يجب الكفارة بالافطار اذا نوى الصوم من النهار ولا باكل
العمد سهوا وطعم في حالة النسيان والحكم علم وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك وشبهة الاشتباه وهو توهم ما ليس
بدليل الحل دليلا ولا بد فيه من الظن ليتحقق الاشتباه مثاله وطي الرجل جارية ابيه وامه وامرأته فانه لو قال ظننت انها

٢٢٠

تحل لي لا يحد الحد عندنا خلافا لزفر فانه يقيسه على جارية اخيه واخته على ظن انها تحل له فانه يحد الحد فيه اجماعا ولنا ان
الاملاك متصلة بين الآباء والابناء فيورث هذا شبهة الحل بخلاف جارية اخيه واخته لمباينة الاملاك بينهما فلا يورث شبهة
وكذا الحربي لو دخل دارنا بامان فاسلم ثم شرب الخمر على ظن حلها لم يحد لانه في موضع الشبهة لانها كانت حلالا في وقت
حلالا في اديان وقال ظننت انه غير حرام حيث لا يكون جاهلا بحرمة الزنا لانه محظور الاديان كلها وبخلاف الذمي اذا اسلم ثم
شرب الخمر وقال لم اعلم فانه يحد لانه بالاقامة في دارنا عرف حرمتها لشيوعها في دار الاسلام والرابع جهل يصلح
عذرا وهو جهل من اسلم في دار الحرب فانه يكون عذرا لانه غير مقصر لخفاء الدليل وكذا جهل الوكيل والمأذون بالاطلاق وضده
وجهل الشفيع بالبيع والمولى بجناية العبد والبكر بالانكاح والامة المنكوحة بخيار العتق بخلاف خيار البلوغ على ما عرف
مثل جهل من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فانه يكون عذرا له في الشرائع كلها وهذا هو الفرق بين القسم الثالث وهذا القسم
حتى لو مكث ثمة مدة ولم يصل فيها ولم يصم ولم يعلم ان عليه الصوم والصلوة لا يجب عليه القضاء بعد العلم بها خلافا لزفر
لان الخطاب النازل خفي في حقه فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه
وكذا جهل الوكيل بالوكالة وجهل المأذون بالاذن وضده اي العزل والحجر فانه لا يصير وكيلا ولا مأذونا قبل العلم حتى
لا ينفذ تصرفهما على المولى والموكل حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولي لان في الاطلاق
نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق من التسليم والتسلم والمطالبة والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة
والاذن دفعا للضرر عنهما الا يرى ان احكام الشرع لا يلزم في حق المكلف قبل علمه فاولى ان لا يلزم حكم العقد على غيره
وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بسبب العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على
ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد يتصرف على ان يقضي دينه من كسبه ورقبته وكذا جهل الشفيع ببيع جار دار يكون
عذرا حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم خفي لان صاحب الدار يتفرد ببيعها وكذا جهل المولى بجناية
العبد لان العبد اذا جنى جناية خطأ يكون المولى مخيرا بين الدفع والفداء وهو الارش فاذا تصرف المولى فيه بالبيع او
الاعتاق او نحوهما بعد العلم بجنايته يصير مختارا للفداء فاذا لم يعلم بالجناية وتصرف فيه بالبيع ونحوه لا يصير مختارا للفداء
بل يجب عليه ما هو الاقل من القيمة والارش ويصير جهله بالجناية عذرا لخفاء الدليل لان العبد يتفرد بالجناية وكذا جهل
البكر البالغة بانكاح الولي يكون عذرا حتى اذا سكتت قبل العلم بالانكاح يكون لها الاباء اذا علمت لان الولي يتفرد
فيكون الجهل لخفاء الدليل فيكون عذرا وكذا الامة المنكوحة بخيار العتق حتى اذا اعتقت المنكوحة يثبت لها الخيار في المجلس
ان شاءت اقامت مع الزوج وان شاءت فارقته ويسمى هذا خيار العتاقة فان لم تعلم بالاعتاق او علمته لكن لم تعلم

سكوت البكر رضا كان الجهل فيها عذرا أصليا لأن البكر في مجلس حصل لها آفة العلم لأن دليل الشرع بالمشارة رضى في حقها
مقام العلم فكان الجهل عذرا لأن البلوغ على ما عرف أنه لم أنه إذا زوج الصغيرة أو الصغير غير الأب والجد من الأولياء
صح النكاح وثبت الخيار لهما إذا بلغا وتجدد بعد البلوغ وسمي هذا خيار البلوغ فإذا بلغت الصغيرة بكرا ولم تعلم بأن لها الخيار
إلى البلوغ كان هذا الجهل عذرا أصليا لا يجعل سكوتها رضا ويكون لها الخيار بعد العلم لأنها لا تحصل لها من الصغر طبقا للولي
إذ الولي مستبد بالإنكاح وإن علمت بالنكاح ولم تعلم بالخيار لم تعذر ويكون سكوتها رضا لأن دليل العلم بالخيار في حقها
مشهور وهو مسطور لاشتهار أحكام الشرع في دار الإسلام وعدم المانع من التعلم وأما إذا بلغت ثيبا وعلمت بالنكاح لها
بطل خيارها بالسكوت لأن سكوت الثيب ليس رضا   وأما السكر فنوعان سكر بطريق مباح كسكر الدواء وشرب المكره
والمضطر والمتخذ من الحبوب والعسل على قول أبي حنيفة وأبي يوسف وأنه بمنزلة الإغماء يمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات لأنه
ليس من جنس اللهو فصار من أقسام المرض وسكر بطريق محظور وأنه لا ينافي الخطاب قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا
تقربوا الصلاة وأنتم سكارى فلا يبطل شيئا من الأهلية ويلزمه أحكام الشرع وتنفذ تصرفاته كلها إلا الردة استحسانا
والإقرار بالحدود الخالصة لله تعالى لأن السكران لا يكاد يثبت على شيء فأقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمل وإذا أسلم يجب أن
يصح إسلامه كإسلام المكره وإذا أقر بالقصاص أو باشر سببه أو قذف أو أقر به لزمه حكمه لأن السكر دليل الرجوع
فلو لم لا يبطل بصريحه فبدليله أولى وإذا زنى في سكره حد إذا صحى وإذا أقر أنه سكر من الخمر طائعا لم يحد حتى يصحو فيقر
أو يقوم عليه البينة والمأثم لو وضع عنه الخطاب ولزمه أحكام الشرع لأن السكر لا يزيل العقل لكنه سرور غلبه فإن كان
سببه معصية لم يعد عذرا وإن كان مباحا فقيدا أسرطل لأن السكر منه وكذلك من حيص ما يبتلى به كالمثلث عند أبي حنيفة رحمه
وأبي يوسف فالسكر منه مثل السكر من الشراب المحرم وأما المباح فهو ما لا يراد به معنى أصلا كما استدل على السع أبي منصور رحمه
وشرطه أن يكون سرورا مسرورا فالمسألة إلا أنه لا شرط ذكره في العقد فلا ... الشرط أعلم أن السكر عقله تعرض بسببه
السرور على العقل باشتداد ما يوجبه فيخرج العقل إلى صفة التي لا توجد السرور كثرة الأفيون والبنج ونحو ذلك
لأن ذلك العقل من تعين الجنون لا السكر لكن لما كان حكمهما واحدا في الشرع المحدث هو نوعان سكر بطريق مباح كشرب
الدواء مثل البنج والأفيون للمداواة وشرب المكره على شرب الخمر بالقتل وشرب المضطر منها لدفع العطش وكذلك
على قول أبي حنيفة إذا شرب شرابا متخذا من الحنطة أو الشعير أو العسل أو الذرة فإنه حلال ولا حد بسكرها عنده وإن سكر
وهذا النوع من السكر بمنزلة الإغماء فيمنع صحة طلاقه وعتاقه وسائر تصرفاته من البيع والشراء لأنه ليس من جنس اللهو
حتى يؤاخذ به فصار من أقسام المرض المنفرد فلا يكون مخاطبا وسكر بطريق محظور وهو السكر من كل شراب محرم

كالخمر

٢٢١

كالخمر والباذق والمنصف ونحوها وهذا النوع من السكر لا ينافي الخطاب بالإجماع لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة
وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون وهذا الخطاب حال السكر لأنه نهي عن القربان من الصلاة حال السكر فهذا الخطاب
فيكون مخاطبا به في تلك الحالة ضرورة ولأن الخطاب إن كان متوجها حال السكر فظاهر وإن كان متوجها حال الصحو لكنه
لا يصح في العقود كأنه قال للصاحي إذا سكرت فلا تقرب الصلاة فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز
أن يقال للعاقل إذا جننت فلا تفعل كذا لأن الأعمال يصح هذا يستحيل لأن أي السكر الخطاب عنه لأن هذا الخطاب عام لأن
ذكر صلاة والإجماع أو السكر المباح بالإجماع ثابتا في الأمة وإذا ثبت أنه لا ينافي الخطاب ثبت أنه لا يبطل شيئا من الأهلية
لأن خطاب الشارع بناء عليها فيلزمه أحكام الشرع كلها من الصوم والصلاة وغيرهما وتنفذ تصرفاته كلها قولا وفعلا
عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والأقارير وتزويج الصغير والصغيرة وغيرها إلا الردة استحسانا فإنها لا تصح منه
حتى إذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تبن منه امرأته وفي القياس وهو قول أبي يوسف أنه تبين امرأته لأنه مخاطب
كالصاحي وجه الاستحسان أن الردة إنما تعتبر أن لو كانت عن قصد وهو معدوم في حقه فيجعل كأنه لم يتكلم بها كما لو تكلم بها الصاحي
خطأ فإن قيل جعل السكر المحظور عذرا في الردة حتى منع صحتها فلم لم يجعل عذرا في غيرها أيضا قلنا إن عدم صحة
الردة لفوات ركنها وهو تبدل الاعتقاد لا لأن السكر جعل عذرا فيها بخلاف ما سواها من العقود والأحكام لأن ركن
العقود وجد فيصح منه والأصل فيها الجد فإن قيل لما لم الأهلية فلما ثبت أنه مخاطب والخطاب مبني على الأهلية
والإقرار فما سوى أسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا والشرب والسرقة والقذف والكفر فإنه إذا أقر بشيء من
الحدود لم يؤاخذ به لأن السكران لا يثبت على شيء فأقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمل الرجوع عنه من الإقرار وأحرز
بقوله والإقرار عن مباشرة السبب والخالصة عما فيه حق العبد فإنه يؤاخذ بها فيه وأما إذا أسلم الكافر في حال السكر
فكان يصح الإسلام لوجود أحد الركنين ترجيحا لجانب الإسلام كما صح إسلام المكره له الإسلام يعلو ولا يعلى وإن
دليل الرجوع وإن كان يعارضه لكن الرجوع عن الإسلام بالردة وقد بينا أن الردة غير صحيحة في السكر فلا يمكن
إثباتها لما منع ثبوتها وإذا أقر بالقصاص أو باشر سببه أو قذف أو أقر بالقذف يلزمه لأنه من حقوق العباد وكذلك
لا يبطل صريح الرجوع بقوله وهو السكر أولى أن لا يبطل وإذا زنى في حال السكر حد إذا صحى لأنه باشر سببا هو معصية
فلا يصلح السكر سببا للتخفيف وكذا في مباشرة سائر أسباب الحدود وأما الحد في الحال لأنه لا يفيد وإذا أقر أنه سكر
من الخمر طائعا لم يحد حتى يصحو فيقر أو يقوم عليه البينة لما ذكرنا أن الإقرار في الحدود الخالصة لله تعالى لا يصح من السكران
والمأثم موضوع عنه الخطاب ولزمه أحكام الشرع وإن كان خطابه لا يفهم معنى لأن السكر لا يزيل العقل لكن أخفاه لا

في الاسلام لكنه يسور عليه فأورث عن اثم المطلق وان كان سبب السكر معصية لم يعد عذرا ولم يوضع عنه الخطاب لان العقل
ليس بشرط ولكنه بالعقل يعتبر زجرا عليه ولو ان كان مباحا فعند البعض لا السكر منه وهو من حين ما يبتلى به
كالمكره عند ابي ح واي لو سبق لان السكر منه كالسكر من الشراب المحرم فيبقى التكليف فيوجه الله في حق الاثم وان لم يبق
في حق الاداء واما اذا كان مباحا فظاهر جعله عذرا ولم يبق في حقه لئلا يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع واما الهزل
فقال الشيخ المصنف فان لا يراد باللفظ معنى اي لا يراد به ما وضع له حقيقة او مجازا بل يراد منه تعطيله عن الغرض الخط
واستعماله عن افادة المقصود وهو ضد الجد وهو ان يراد به معناه الحقيقي او المجازي فالحاصل الا ارادة الموضوع له
الحقيقة وارادة غير الموضوع له ان كان مع صحة الارادة فهو المجاز وان كان لا مع صحة الارادة فهو الهزل وانه من باب
السفه والمزاح الجاري في كلام الله وكلام رسوله دون الهزل وشرطه ان يكون صريحا مشروطا باللسان اي لا يثبت
الهزل الا انه الحالي بل شرطه ان يذكرا باللسان اي هازلان في العقد الا انه لا يشترط ذكره في العقد الا انه اشترط
ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط حيث شرط ذكره فيه وهذا لانه لو شرط ذكره لما حصل مقصودهما الذي عرضهما
من البيع هازلا لانه يعتقد الناس ذلك بيعا وهو ليس بيع في الحقيقة   وانه لا ينافي الرضا بالمباشرة والا
يكتفى بالرده [illegible] لكنه ينافي اختيار الحكم والرضا به بمنزلة شرط الخيار في البيع فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع
والاجارة فاذا تواضعا على الهزل بأصل البيع يفسد البيع فاسدا غير موجب للملك وان اتصل به القبض لانعدام
الرضا بالملك فصار كما اذا شرط الخيار لهما ابدا ولهذا بخلاف البيع الفاسد لوجود الرضا بالملك ثمة
فاذا نقض احدهما انتقض وان اجازاه جاز كما في خيار المؤبد لكن [illegible] ان يكون مقدرا بالثلاث
عند ابي ح رح لان الرضا بالمعقود كفى لكنه ينافي الاختيار والرضا في حق الحكم وهو ثبوت الملك بمنزلة البيع الذي شرط
فيه الخيار الا ان الهزل في البيع [illegible] الشرط لانه [illegible] فلا يكون المشتري [illegible] من كل وجه الا ان يراد به بيع
شرط فيه خيار الابد فيكون المشتري [illegible] لو نقض البيع فيهما ولا يثبت الملك بالقبض فيما يؤثر الهزل
فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة ولا يؤثر فيما لا يحتمل كالطلاق والعتاق [illegible] كان يرد به الاختيار
والرضا في حق الحكم يتعلق بالسبب ولا يتوقف ثبوته على الاختيار والرضا في حق فكل حكم يتعلق بالسبب وله
يتوقف ثبوته على الاختيار والرضا كالطلاق والعتاق يثبت مع الهزل وكل حكم يتعلق بالاختيار والرضا لا يثبت
معه ثم جملة ما يدخل فيه الهزل ثلثة انواع انشاءات واخبارات وما يتعلق بالاعتقاد والانشاء على وجهين
اما ان يحتمل النقض واما ان لا يحتمل والاول [illegible] على وجهين [illegible] ما يحتمل النقض وثانيا لا يحتمل وما يتعلق

بالاعتقاد على وجهين ايضا ما هو حسن كالايمان وما هو قبيح كالردة والقسم الاول وهو الانشاءات الذي يحتمل الفسخ اذا دخل
الهزل فيه يكون على ثلثة اوجه اما ان دخل في اصل العقد او في قدر العوض فيه او جنسه وكل منها على اربعة اوجه اما ان
تواضعا ولم يتفقا على الاعراض ولكن بناء على الهزل او على انه كان بعد الاعراض عنه او على انه لم يحضرهما شيء والحاصل
في الوجه الاول وهو ما اذا تواضعا على الهزل بأصل البيع بان تواضعا في السر على ان يعقد البيع عند الناس ظاهرا
لا حقيقة واتفقا على ذلك ثم عقدا البيع فاسدا غير موجب للملك وان اتصل به القبض لانعدام الرضا بالحكم وهو الملك
ثبت وصار البيع على الهزل بمنزلة شرط الخيار لهما ابدا لكونهما راضيين بمباشرة السبب غير راضيين بحكمه
كما في الخيار ولو لم يكن باع عبدا على انهما بالخيار ابدا فهو موجب فساد البيع على احتمال الجواز ويمنع ثبوت الملك للمتعاقدين
لان خيار كل واحد يمنع زوال الملك عما في يده فكذا الهزل وكما لا يثبت الملك ثمة بعد القبض فكذا ههنا بخلاف ما اذا
كان الفساد في البيع لوجه آخر حيث يثبت الملك عند القبض لوجود الرضا بالملك ثمة واذا نقض احدهما انتقض
البيع لان لكل واحد منهما ولاية النقض فيتفرد به فان اجاز احدهما وسكت الآخر لم يجز عليه لان الجبر اسقط
خياره ولا يلزم منه سقوط خيار الآخر [illegible] اسقاطه وان اجازا جاز البيع كما في الخيار المؤبد لهما لكن حق
الاجازة يجب ان يكون مقدرا بالثلث عند ابي ح رح كخيار الشرط فان لم يجز فيه بعد الثلث لا يصح وعندهما
لا يقدر بذلك لعدم تقدير المدة بالثلاث عندهما   ولو تواضعا على البيع بالف درهم او على البيع بمائة دينار
على ان يكون الثمن الف درهم [illegible] والتسمية هو الفصل عند ابي ح رح [illegible] صح البيع بالف درهم
في الفصل الاول [illegible] لامكان العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد فيما اذا [illegible] في قدر البدل لان العقد
اعتبار المواضعة [illegible] المسمى ما يصلح ثمنا بخلاف ما لو كان الهزل في جنسه لان اعتبارهما يعدم المسمى فيفسد
مواضعتهما بالجد في اصل العقد والصحيح اولى من المفسد والاصل [illegible] جدا في اصل العقد والعمل بالمواضعة
في القدر [illegible] في قدر البدل لان [illegible] اعتبار المواضعة [illegible] المسمى ما يصلح ثمنا بخلاف ما لو كان الهزل في جنسه لان
اعتبارهما يعدم المسمى فيفسد مواضعتهما بالجد في اصل العقد والصحيح اولى من المفسد واما لو [illegible] جدا في
اصل العقد والعمل بالمواضعة في البدل قدرا او جنسا يجعل شرطا فاسدا في البيع لانه ليس شرطا يقبل ما لم
يدخل في البيع [illegible] فكان العمل بالاصل وهو صحيح اولى من العمل بالوصف وهو مفسد عند تعارض
المواضعتين فيهما وهذا بخلاف النكاح حيث يجب الاصل بالاجماع لان النكاح لا يفسد بالشرط فامكن العمل
بالمواضعتين ولو ذكر في النكاح الدراهم وعوض الدنانير يجب مهر المثل لان النكاح يصح بغير تسمية بخلاف

البيع هذا بيان الوجهين الآخرين وهو ما إذا هزلا في قدر البدل أو جنسه أما الأول فإن تواضعا على البيع
بألفي درهم وتعاقدا على البناء فالهزل باطل والتسمية صحيحة في الفصلين عند أبي حنيفة وقال صاحباه ينعقد البيع بالف درهم
في الفصل الأول وفي ما إذا تبانيا في الفصل الثاني والفرق لهما أن العمل بالمواضعة في الثمن مع الجد في أصل العقد
ممكن وكذا إن اعتبار الهزل لا يوجب بطلان العقد فيما إذا هزلا في قدر البدل لأن في اعتبار المواضعة أمكن العمل بالجد
بتصحيح ما في حق المسمى ثمنا وهو الالف يوجب العمل بهما فانه لما امكن العمل بمواضعتهما جعل له شرطا في تحصيل العقد لكن
هذا شرط لا طالب له من جهة العقد لاتفاقهما على عدم قبض ثمنه كالألف الآخر والشرط إذا لم يكن له طالب من جهة العباد لا يكون
مفسدا كشرط أن لا يبيع الدابة أو لا يعلفها بخلاف ما إذا هزلا في جنس البدل حيث لا يمكن العمل بهما لأن اعتبار المواضعة
فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لأن الثمن ما يكون مذكورا في العقد والدراهم غير مذكورة فيه وخلو العقد عن الثمن يوجب
بطلانه فصار العمل بالمواضعة بالجد في أصل العقد أولى لأنهما جادان في أصل العقد فدل أن في جنس البدل
فإذا وقعت المعارضة بين المبطل والمصحح رجح المصحح على المبطل ولأن اعتبار الأصل أولى من اعتبار الوصف والتبع
ولأبي حنيفة أن هنا مواضعتين مواضعة في أصل العقد بالجد ومواضعة في وصفه قدرا وجنسا بالهزل
فاعتبار المواضعة الأولى يوجب صحة العقد واعتبار المواضعة الثانية يوجب فساده فاعتبار الهزل في صفته
ملغى وأما اعتبار الهزل في قدر الثمن فلأن الهزل في قدر الألف الآخر النفسه ولكان هذا شرط قبول ما ليس بثمن في قبول
ما هو ثمن وأنه يوجب الفساد كما شرط قبول ما ليس بمبيع لقبول ما هو مبيع ومثل هذا الشرط مفسد إن
لم يكن طالب كما في جمع بين حر وعبد في صفقة وإذا وقعت المعارضة بين المواضعة بالجد في أصل العقد الموجب للجواز
والمواضعة بالهزل في وصف العقد الموجب للفساد كان العمل بالجد في أصل العقد أولى لأن اعتبار المصحح أولى من
اعتبار المفسد وهذا بخلاف النكاح إذا هزلا في قدر البدل والهزل في قدر الصداق في النكاح حيث يجب
الأقل فيه بالإجماع والعذر لأبي حنيفة أن البيع يفسد بالشرط الفاسد والعمل بالمواضعة يجعل شرطا فاسدا
فاسدا فلم يمكن العمل بهما عند المعارضة ترجيحا للمصحح فأما النكاح فلا يفسد بالشرط فلا يعدم النكاح بعدم الشرط
والشرط بعدم البيع فأمكن العمل بالمواضعتين وقلنا بأن المهر يكون ألفا كما قالا في البيع ولو تواضعا في
النكاح في جنس الصداق بأن ذكروا مائة دينار وغرضهما الدراهم فإنه يجب مهر المثل بالإجماع بخلاف البيع
لأن البيع لا يصح إلا بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا تسمية المهر والعمل بالمواضعة يجعل النكاح بلا تسمية والنكاح
يصح بلا تسمية فوجب مهر المثل   ولو هزلا بأصل النكاح فالهزل باطل والعقد لازم وكذا الطلاق

والعتاق

والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والعتق ولأن
الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الأسباب لا يحتمل الرد والتراخي ألا ترى أنه لا يحتمل خيار
الشرط اعلم أن الشرط إذا دخل فيما لا يحتمل الفسخ فهو على ثلاثة أنواع ما كان المال فيه تبعا كالنكاح وما لا مال فيه
أصلا وما يكون المال فيه أصلا أما الأول فكان المال فيه تبعا كالنكاح فلو هزلا فيه بأصل النكاح فالهزل باطل والعقد
لازم وكذا فيما لا مال فيه أصلا كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وصورة الطلاق والعتاق
أن يتواضع بين الزوج والمرأة وبين العبد والمولى بأن يطلقها أو يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق
والعتاق مرادهما وكذا في العفو عن القصاص وصورة اليمين أن يتواضع الرجل مع امرأته أو عبده بأن يعلق طلاقها
أو عتقه بدخول الدار ويكون في ذكره هزلا وهكذا في النذر وهذا الكلام صحيح والهزل باطل لحديث ثلث جدهن جد
وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عليه السلام
النذر يمين وكفارته كفارة اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لأن كل واحد منهما إسقاط مبني على السراية
واللزوم ولأن الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه كما مر وحكم هذه الأسباب لا يحتمل الرد ولا الإقالة ولا
التراخي عن وجود سببه ولكن هذه الأسباب متى وجدت وجدت أحكامها لا محالة فلهذا لم يؤثر الهزل فيها الا ترى أن
هذه الأسباب لا تحتمل خيار الشرط بل يبطل والهزل بمنزلة خيار الشرط على ما مر فلا يحتمله أيضا ولا يلزم التعليق بالشرط
لأن ما يثبت في صيغة التعليق تعليقا ولا الطلاق المضاف إلى الغد والمرأة بالإضافة تعلق الطلاق والمضاف ليس بعلة
في الحال والعلة لا تنعقد الطلاق بخلاف البيع بخيار الشرط فإنه علة في الحال وإنما ينعقد الحكم إلى وقت البيع
وأما ما يكون المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فقد ذكر في كتاب الإكراه
في الخلع أن الطلاق واقع والمال لازم وهذا عندهما لأن الخلع لا يحتمل خيار الشرط وأما كان المال في هذا النوع
مقصودا إلا أن المال لا يجري فيه الهزل إلا بطريق التبعية فلما شرط المال فيه علم أنه فيه مقصود وقد ذكر في كتاب الإكراه أن
الطلاق واقع والمال لازم فالأصل فيما ذكرنا للإمام شمس الأئمة وفخر الإسلام وهذا الحكم وإن كان مذكورا
فيه بلا ذكر خلاف إلا أنه قول أبي يوسف ومحمد لأن الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما كما ذكر في الجامع الصغير فلا يحتمل
الهزل أيضا لأنه في معناه   وسواء هزلا بأصله أو بقدر البدل أو بجنسه يجب المسمى عندهما وصار كالبدل في
لا يحتمل الفسخ تبعا أما عند أبي حنيفة فإن الطلاق يتوقف على اختيارها لكل حال لأنه بمنزلة خيار الشرط وقد نص
عن أبي حنيفة في خيار الشرط من جانبها أن الطلاق لا يقع ولا يجب المال إلا أن تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب

المال فكذا هنا لكنه غير مقدر بالثلث لان تقدير الخيار بالثلث ورد في البيع والخلع ليس في معناه لانه جائز
بعد مضيه فان شرط كان وعلى هذا بطلان لا يحتمل البدل عنده لخيار الشرط وعندهما لم انا لحب العمل بالمواضعة
فيما يؤثر فيه الهزل لا ان يتفقا على البناء اما اذا اتفقا انهما لم يحضرهما شيء او اختلفا حمل على الجد وجعل
القول قول من يدعيه عنده اي ح لانه الحقيقة والظاهر وعندهما القول قول من يدعي البناء لان المواضعة امر
معتاد فكانها هي اعتبر العادة واذا شاء الخلع بان قالوها بطريق الهزل وعقد بلا هزل بان سمياه الفين ويكون
المواضع على الالف والخمسة بان يذكرا في الخلع دنانير وقد تواضعا على ان يكون البدل دراهم يجب المسمى
بكماله عندهما وصار اي المال المسمى الذي يؤثر فيه الهزل كالشرط الذي لا يحتمل الفسخ فيما يسويه في حق ما لا يحتمل
الفسخ وهو الطلاق في الخلع مثلا والثابت في ضمن الشيء بمنزلة ذلك الشيء فيأخذ حكمه وح لا يؤثر فيه الهزل اصلا
كما لو كان الثابت في ضمن الوصف يلزم بلزومه فها هنا كان ملك المال فيما بين الماليح هذا النوع مقصود لا يكون المال تبعا
الا في سلم انه تبع فيه لكن لا نسلم ان الهزل لا يؤثر فيه فان المال تابع في النكاح والهزل لا يؤثر فيه وقد اشار الى المال
حتى كان المهر الف فيهما اذا هزلا بالعقد فلان المال ههنا مقصود بالنظر الى العاقد واما في حق ثبوت العقد
فهو تابع للطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشرط يأخذ حكم الاصل واما في النكاح فله نوع اصالة في حق الثبوت
[illegible] اي ثبوته لا يتوقف على اشتراط العاقدين بل يثبت في الذكر ويثبت مع النفي واذا كان له اصالة في حق
الثبوت يؤثر فيه الهزل كما يؤثر في سائر الاموال واما عنده اي ح فان الطلاق يتوقف على اختيار المرأة الطلاق
بالمال المسمى بطريق الجد بكل حال اي سواء هزلا بالاصل او بقدر البدل او بجنسه لان الهزل بمنزلة خيار
الشرط كما مر وقد نص محمد اي ح نص في الجامع الصغير في خيار الشرط في الخلع من جانب المرأة بل الطلاق
لا يقع ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فح يقع الطلاق ويجب المال فكذا هنا في باب الهزل لكن خيار
الشرط غير مقدر بالثلاث في الخلع عنده لان تقدير الخيار بالثلاث ورد في البيع لكن الخيار غير لازم اذ
سوى الاثبات وانما ثبت بالنص مقدرا بالثلاث فيقتصر عليه والخلع ليس في معناه اذ هو من الاسقاطات فيكون
خيار الشرط ملائما له الا يرى انه يجوز تعليق الطلاق بان شاء كان حلالا والبيع بخلاف العقد لو فيه عمل هذا
اذا اتفقا على البناء في الاوجه الثلثة واما اذا اتفقا انهما على الاعراض او لم يحضرهما شيء او اختلفا فالفرق
لازم والمسمى واجب بالاتفاق ولا يتوقف على اختيارها للطلاق الهزل الذي هو في الاصل وبقوله وعلى هذا
اي لو الخلع والعتاق على مال والصلح عن دم العمد يعني الكل سواء في الحكم والتفريع ثم انه لحت العقد
بالمواضعة

بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل وفيما لا يحتمل الفسخ من التصرفات كالبيع والاجارة اذا اتفقا على البناء على المواضعة اما
اذا اتفقا على الاعراض عنها فلا يؤثر فيه الهزل فيصح بالاتفاق واما اذا اتفقا على انهما لم يحضرهما شيء عند العقد او اختلفا
في البناء والاعراض حمل العقد على الجد فيما لم يحضرهما شيء وجعل القول قول من يدعي الجد فيما اذا اختلفا عنده اي ح
لان العقد مشروع لاثبات حكمه وهو الظاهر وحقيقته فلا يترك ذلك بالاحتمال وعندهما العمل بالمواضعة اولى اذا
لم يحضرهما شيء ويكون القول قول من يدعي البناء اذا اختلفا لان المواضعة امر معتاد وسبق فكانها اعتبر العادة
واما الاقرار فالهزل يبطله سواء كان الاقرار بما يحتمل الفسخ او لا يحتمله لان الاقرار انما اعتبر لدلالته على
المخبر به والهزل يدل على عدمه [illegible] فان النوع الثاني من الانواع الثلثة وهو الاخبار اعلم ان الهزل يبطل الاقرار
سواء كان ذلك اقرار بما لا يحتمل الفسخ كالطلاق والعتاق او يحتمله كالبيع والاجارة وصورة المواضعة فيه ما
ذكر في المبسوط لو تواضعا على ان يقرا انهما تبايعا هذا العبد امس بكذا ثم لم يكن بينهما بيع في الحقيقة
ثم قال البائع للمشتري قد كنت بعتك عبدي هذا يوم كذا او قال الاخر صدق فليس هذا بيع لان الاقرار انما اعتبر
في الحكم لدلالته على وجود المخبر به ظاهرا والهزل يدل على عدم المخبر به واذا لم يكن المخبر به ثابتا في الواقع لا
يكون بالاخبار ثابتا فلا يكون هذا الاقرار ملزما بسبب حتى لو اتفقا على اجازة البيع الذي جرى لانه بعد ذلك لم يكن
بيع لان الاجازة انما تلحق المنعقد والاقرار كاذبا لا ينعقد فلا تنفذ الاجازة وكذا تسليم الشفعة بعد
الطلب والاشهاد وابراء الغريم فان الابطال لا يحتمل من جنس ما يبطل بخيار الشرط فكذا بالهزل لانه مثله اي كالخيار
تسليم الشفعة قبل الشفعة على ثلثة اوجه قبل المواثبة وطلب الاشهاد وطلب الخصومة والتمليك واذا عرفت هذا فاعلم
ان الشفيع اذا هازل بعد طلب المواثبة والاشهاد بتسليم الشفعة فالهزل لا يبطل شفعته لانه من جنس ما يبطل بخيار
الشرط والوفاق تسليم الشفعة على اي بالخيار يبطل التسليم وبقي الشفعة فكذا هنا وكذا في ابراء الغريم فالهزل ان
قال ابراتك هازلا لا يسقط الدين كما لو قال ابراتك على اني بالخيار لان في الابراء معنى التمليك والهزل يرتد بالرد
بخلاف ما لو سلم الشفعة هازلا قبل طلب المواثبة لان الاشتغال بغير الطلب يبطل الشفعة فصار ساكتا من حيث الحكم
والشفعة تبطل بصريح السكوت وكذا بدلالته لان الدلالة تعمل عمل الصريح فاما بعد المواثبة والاشهاد لا يكون
الطلب على الفور والاشتغال بالهزل بمنزلة السكوت والسكوت لا تبطل الشفعة بعد ثم التصريح بالسكوت على الفور وكذا
بدلالته واما الكافر اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا فالحكم باسلامه كالمكره لانه بمنزلة
الانشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي هذا بيان النوع الثالث الكافر اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرأ من دينه

فإذا لم يحكم بإسلامه في الكلام الذي لم يوجد أصلا لو كان منه وهو الإقرار باللسان على تبديل الرضا فيكون موقوفا
بما علمه كالكافر إذا أكره على الإسلام فأسلم يحكم بإسلامه لوجود أصل الركنين مع أنه عن رأي بالتكلم
بكلمة الإسلام فأولى أن يحكم بإسلامه هنا والمعنى فيه أن الإيمان لا يحتمل حكمه الرد والتراخي
فإنه إذا أسلم لا يحتمل أن يكون حكم الإسلام متراخيا عنه ولا يحتمل أن يرد إسلامه بسبب كما يرد البيع
بالخيارات فكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يؤثر فيه الهزل وأما المسلم إذا تكلم بكلمة الكفر هازلا بها
فإنها ولا إسلاما والعياذ بالله الصنم أي لا ينبغي أن يحكم بارتداده لأن الهازل لكونه راضيا بإجراء
الكلمة الشنيعة على لسانه مستخف بالدين وذلك كفر قال الله تعالى ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب قل أبالله
وآياته ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم فدل أن الاستخفاف بالدين الحق كفر وكذلك الإجماع
منعقد على أنه يصير مرتدا بسبب الهزل لا باعتقاد ما هزل به بخلاف المكره على الردة حيث لا يكفر لأنه عن رأي بالمباح
والحكم حيث صار ركنا لمباشرة لم توجد منه   وأما السفه فهو العمل بخلاف موجب الشرع
مع وجوده وإن كان أصله مشروعا وهو السرف والتبذير لأن أصل البيع والبر مشروع إلا أن الإسراف حرام كالإسراف
في الطعام والشراب وإنه لا يخل بالأهلية فلا يمنع شيئا من أحكام الشرع ولا يوجب الحجر فيما لا يبطله الهزل كالطلاق
والعتاق وكذا في سائر عند أبي حنيفة لأنه عن مشروع أصلا عنه وقالا الحجر واجب نظرا لإسلامه والمسلمين
إلا أنه يحسن عفو صاحب الكشف والذي امتنع عنه ماله في أول البلوغ نظرا لا عقوبة حتى جوز له الولي مع
أن العقوبة مما أقامها إلى الإمام بعد لسانه بمعطوع عليه من ماله محفوظا لأن ما منع من
يتلفه بلسانه وهو عند ما أنواع يجوز بسبب السفه مطلقا وذلك ثبت بسبب السفه بأن حدث بعد البلوغ
أو بلغ كذلك عند محمد ولا بد من حكم القاضي عند أبي يوسف والثاني إذا امتنع المديون عن بيع ماله لقضاء دينه
ويبيع القاضي وذلك ضرب حجر والثالث أن يخاف في المديون أن يلجئ أمواله ببيع أو إقرار فيحجر عليه
على أن لا يصح تصرفه إلا بحضور الغرماء والأول في أنه مكابرة العقل بعقله الأول فلم يكن سببا للنظر
والنظر من هذا الوجه فأما لا واحد كان صاحب الكشف وأما الحنفي إذا لم يصر صرا أو ... ففيهما نفس ذلك
من سبب لأنه أسباب آدمية والحاقه بالمجانين والبهائم ومنع المال ثبت بالنص إما عقوبة عليه أو تعبدا
بمعنى المعنى للأحكام المتابعة وأما العوض إلى الولي لأنه ملك الشيء وصار حكمه والحجر ترك موجب
الشرع من وجه فأسلع الهوى وإن كان أصل البر والإحسان مشروعا وهو أي السفه السرف والتبذير والهلاك

على أن أصله مشروع أن أصل البيع والبر والإحسان وذلك مشروع قال الله تعالى وتعاونوا على البر وأحسنوا إن
الله يحب المحسنين إلا أن الإسراف حرام كالإسراف في الطعام والشراب فيقوله من وجه إضرار عن أركان المحظورات
فلا يخالفه لموجب الشرع من كل وجه لا بعارض أركان سائر المحظورات يسمه حقيقة من وجه الأضرار عنه لا يمكن
وإن كان سفيها حقيقة لكنه ليس السفه الذي يتكلم فيه الفقهاء ويتعلق به الأحكام من منع المال والحجر عليه فإنه
نبه فإن وهو السرف والتبذير على ذلك وإنه أي السفه لا يخل بالأهلية لبقاء القوى الظاهرة والباطنة من
العقل والفكر ولا يمنع شيئا من أحكام الشرع لبقاء أهليته ويكون مخاطبا بأداء العبادات وترك المنهيات
في الدنيا ويجازى عليه في العقبى ولا يوجب السفه الحجر عنده ولا يبطل الهزل وهو ما لا يحتمل الفسخ كالنكاح والطلاق
والعتاق أي ما لا يمنع السفه كالهازل يعتبر أفعاله لا حجر على العقلاء وكذا لا يوجب الحجر عن تصرف يبطله
الهزل وهو ما يحتمل الفسخ كالبيع والإجارة عند أبي حنيفة لأن الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع أصلا
وعند أبي يوسف ومحمد والشافعي يوجب الحجر إلا أن الشافعي أوجب الحجر على سبيل الزجر والعقوبة وقالا الحجر
نظرا له وأحرى نظرا للمسلمين كالعجماء وأولاده الصغار وزوجته وسائر الناس فإنه إذا أتلف ماله
كله يكون كلا على الناس ويحتاج النفقة من بيت المال وله لإسلامه وإن كان فاسقا لا لسفهه إلا أنه احتبس العقوبة
من صاحب الكشف فعلا لإسلامه وإن كان فاسقا والذي امتنع عنه ماله في أول البلوغ يعني إلى خمس وعشرين سنة
إنما هو إلا أنه لا تؤتوا السفهاء أموالكم نظرا له لسبق ماله مصونا لا عقوبة عليه بدليل أنه حوطب الأول
مع أن العقوبة مما أقامها إلى الإمام والحجر عن التصرفات أيضا بالقياس عليه بجامع النظر ولأنه لو لم يحجر
لسانه بمعطوع عليه عن التصرفات ليس محفوظا لأن ما منع من يده يتلفه بلسانه بأن يقر بعين أو يبيع بثمن
فاحش فيكون الولي مأمورا بالتسليم إليه فيفوت النظر للحجر عندهما أنواع حجر بسبب السفه مطلقا وذلك
الحجر بسبب السفه عند محمد سواء حدث بعد البلوغ أو بلغ كذلك لأنه سبب الحجر فلا يفتقر إلى القضاء كالجنون
والصغر ولا بد لثبوته من حكم القاضي عند أبي يوسف لأن الحجر بالنظر والنظر إلى القضاء حتى لو باع قبل القاضي
جاز عند أبي يوسف خلافا لمحمد والنوع الثاني إذا امتنع المديون عن بيع ماله لقضاء دينه يبيع القاضي أمواله
من العقار والعروض وذلك ضرب حجر لنفاذ تصرف القاضي عليه والنوع الثالث إذا خاف الغرماء في المديون أن يلجئ
بالتدبير أن يتلف أمواله ببيع الشيء بثمن فاحش أو بالإقرار فيحجر عليه على أن لا يصح تصرفه إلا بحضور الغرماء
وإن كان الرجل على سفه يعلم منه أن طريق الحجر عندهما النظر للمسلمين فإنما أن يكون السفه من أسباب النظر فلا

قال الوجه ان كان السكر مكابر العقل في السكر بطريق الدواء مع علمه بحرمته فلا يكون سببا للتخفيف لكونه معصية
والسكر من هذا الوجه اي من الوجه الاول فالاختيار لا يوجب كل شيء في صاحب الكشف فالاشبه ان يجيز الحرمة
في حالة اشتباه المحظور وحينئذ لم يصح السكر ضربا عقوبة وهنا يصح حكمه كما في سببها ولانه على نفسه اسرار
لا يشبه والحاصل بالمعاصي والجاني او بالبيان فان كان السكران من المحظور وبه من الله تعالى فقال الوجه على
العقول حلول كالسكران علمه البيان وقال الشاعر لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلم يبق الا صورة اللحم
والدم والجوارح فيما سواها على منع المال ان ذكر بعد اما عقوبة عليه وحاله على السكران واما غير معقول
المعنى لا لابائك لما قلنا انه لا يجوز ان يكون السكر مكلفا حال المباشرة على السكران اما على الكل فقط وكذا
على الاول لانه لا عدم الحال الداعي الى اباحة العقوبات وعندي قولها لو لم يكن سكرانا فوجب الحد الاول ان الثاني ملك
العقوبة كما يملك غيره وصح اقراره من حلم القصاص بعد تملكه ايضا   واما الخطاء فنوع جعل عذرا صالحا
لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد وشبهة في العقوبة حتى قيل ان الخاطئ لا يأثم ولا يؤاخذ بحد ولا
قصاص لانه جزاء كامل فلا يجب الا على الاختيار بعذر لنيه الخطاء يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه الاية خطأ قال
الله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا ويذكر ويراد به ضد العمد كما في قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وهو نوع
من العوارض المكتسبة جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى حتى ان المواخذة عليه جائز عقلا لانه لا يخلو عن ضرب تقصير
لكنه جعل عذرا صالحا لسقوط ما يتركه دعوة النبي عليه السلام منه اذا حصل عن اجتهاد صحيح حتى لو غلط في القبول بعد ما
اجتهد لا يأثم ويستحق الاجر وجعل شبهة دارئة للعقوبة القصاص لو زفت اليه غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته
لا يأثم اثم الزنا ولا يؤاخذ بحد ولا قصاص في قتل او جرح فيه القتل خطأ لان كل واحد من الحد والقصاص جزاء
كامل فلا يجب الا على الجريمة الكاملة ليكون الخاطئ معذورا   دون حقوق العباد لانه ضمان المحل حتى وجب به
الدية وضمان العدوان لكنه لا يخلو عن تقصير يصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة ولم يلحق الخاطئ
بالناسي في بقاء الصوم اي جعل الخطاء عذرا صالحا لسقوط حقوق الله تعالى دون حقوق العباد لان الجزاء
ضمان المحل ولهذا الاشعري فقد العاقل ووجب الدية بعصمة المحل والخطاء لا ينافي عصمة المحل لكنه لا
يخلو عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت لامكانه الاحتراز عنه بالتثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة
المترددة بين الحظر والاباحة ولم يلحق الخاطئ بالناسي حتى لا يبقى الصوم لان الناسي غير مقصر والخاطئ
مقصر فلم يلحق الخاطئ بالناسي للصوم عن ما في صحة   ويقع طلاق الخاطئ وقال الشافعي لا يقع لعدم الاختيار

كالنائم ولو اقام البلوغ مقام القصد ليصح طلاق النائم والعاقل البالغ مقام الرضا فيما يعتمد الرضا والجواب ان النائم
اما النوم مقام عدم ادراك العقل دليلا وكان في الوقوف على الاصل حرج بين فالقصد امر باطن والسبب الظاهر هو العقل
والبلوغ فجعل الدليل تيسيرا والنائم عديم الاختيار ولا حرج في معرفته والرضا اصلا الاختيار حتى يتعلق الامر
بعرف يتشابه الوجه اعني والقصد بعينه لا يوقف عليه على الخطاء حقيقة يكون قاصدا كبيع المكره لعدم الرضا فان
اراد ان يقول سبحان الله فقال انت طالق يقع الطلاق لان القصد امر باطن فاقيم سببه القصد وهو العقل والبلوغ
مقامه كما في السفر مع المشقة وقال الشافعي لا يقع بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح واختيار فلا
يقع طلاقه كطلاق النائم بهذا الدليل ولو اقام العقل والبلوغ مقام القصد ليصح طلاق النائم واقام البلوغ مع
العقل مقام الرضا فيما بني على الرضا من البيع والاجارة ونحوها والجواب عنه ان النائم اما النوم مقام عدم
احدهما ان يصلح دليلا على الثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج فالقصد امر باطن والسبب ظاهر وهو العقل والبلوغ
والنائم عديم الاختيار ولكن معرفته من غير حرج فلا يصح ان اقامة البلوغ مقامه لانتفاء الشرط واما الرضا في حق العباد
فمبناه على اصل الاختيار وبلوغه نهايته حتى يفضي اثره الى الظاهر ويعرف كل منه بشبه الوجه وعن فلا يكون
امرا باطنا فلا اقام البلوغ مقامه فينعقد بيعه حتى لو اجازه بعد هذا العلم صح ويكون وقال حتى يتمكن مستقلا
ذكر فلا رواية من المحاسن ولكنه خبراني سعدها فاسدا كبيع المكره كذا في الامام فخر الاسلام وبا سعا الحص لعدم
الاختيار بطريق الكمال ووقع الكلام انه يعد اختيارا في الفساد كعوارض الرضا   واما السفر فهو من اسباب التخفيف
يؤثر في قصر ذوات الاربع وفي تاخير الصوم لكنه لما كان من الامور الاختيارية لم يكن موجبا ضروريا لازما فيترك اذا
اصبح صائما وهو مقيم ثم سافر لا يباح له الفطر بخلاف المريض ولو افطر كان في السفر المبيح شبهة في ايجاب
الكفارة ولو افطر ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض لما قلنا السفر قطع المسافة لغة وشرعا
هو الخروج على قصد مسيرة ثلاثة ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام وهو من اسباب التخفيف لكونه من
اسباب المشقة فيؤثر في قصر ذوات الاربع من الصلوات اجماعا لكنه عندنا سقوط الاسقاط عندنا والترفيه عند الشافعي
حتى لو صلاها بعد ما اربعا ان ... المسائل في فصل العزيمة والرخصة ويؤثر في الصوم
في تاخير وجوب ادائه الى ادراك عدة من ايام اخر ولما كان السفر من اسباب التخفيف كان كالمرض فكان ينبغي ان يكون
حكمهما واحدا فيما ذكر من المسائل لكن السفر لما كان من الامور الاختيارية لكونه من العوارض المكتسبة لم يكن موجبا ضروريا
لازما يوجب الافطار بعد ... لان المسافر قادر على الصوم من غير ان يلحقه افة بخلاف المريض فيترك اذا المقيم

أصبح صائما في رمضان ثم سافر لا يحل له الفطر لتقرر الأداء بالصوم في سفر اليوم ووجب عليه قضاؤه ثم وأما إنشاء السفر
بإصباح فلا يسقط به ما تقرر في مدة ثلاث وما إذا أصبح الصحيح المقيم صائما ثم مرض حيث يحل له الإفطار لأنه آفة
اضطرارية ولو أفطر انهدم المسافر مع أنه لا يحل له الإفطار لا يجب عليه الكفارة لتمكن الشبهة في وجوب الكفارة بأول السبب
المبيح بالفطر وهو السفر فإنه مبيح في الجملة ولو أفطر المقيم العازم على الصوم ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة بخلاف ما إذا
مرض بعد الفطر مرضا يبيح الإفطار حيث تسقط عنه الكفارة والوجه قد اندرج فيما قلنا وأما الإكراه فهو نوعان
كامل يفسد الاختيار ويوجب الإلجاء وقاصر يعدم الرضا ولا يوجب الإلجاء كالإكراه بالحبس وأنه لا ينافي أهليته ولا يوجب
وضع الخطاب بحال لأن المكره مبتلى والابتلاء يحقق الخطاب إلا أنه متردد بين فرض وحظر وإباحة ورخصة ويأثم تارة
مرة ويؤجر أخرى فهو حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد وهو نوعان كامل وهو ما يفسد الاختيار ويوجب الإلجاء
أي الاضطرار وهو يحمل الفاعل مضطرا إلى الفعل كالإكراه بالقتل أو قطع العضو لأن حرمة النفس والعضو الاختيار وهو
القصد إلى أحد طرفي المكنة نوعان صحيح وسواء يكون الفاعل فيه مستقلا أو فاسدا وسواء يكون اختيار مبتنيا على
اختيار الغير وقاصر وهو ما يعدم الرضا ولا يوجب الإلجاء وفساد الاختيار كالإكراه بنوعيه لا ينافي أهليته لا أهلية الوجوب
ولا أهلية الأداء لأنهما ثابتة في الذمة والعقل والبلوغ والإكراه لا يخل بشيء منها ولا يوجب وضع الخطاب أي سقوطه بحال
فاعلا ولأن المكره مبتلى حالة الإكراه كما هو مبتلى حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب إذ لا يكون بدونه الأول
أن المكره بالإتيان بما أكره عليه متردد بين أن يكون المباشر مفترضا عليه بأن يكسر الخمر عند الإكراه الملجئ فإنه يفترض
عليه الإقدام على ما أكره عليه حتى لو صبر ولم يشرب حتى قتل أثم ومحظورا أي فإن الإكراه على القتل والزنا يحرم فعلهما
ومباحا كإفساد الصوم للمسافر بعذر الإكراه وبعض إجراء كلمة الكفر على اللسان حالة الإكراه فيأثم بالقتل
والزنا ويؤجر بتجنبه عند الإكراه فيردد أفعاله بين هذه الأقسام الأربع كونه مخاطبا كسائر الأحوال وقيل عليه أنه لا حاجة
إلى ذكر الإباحة لأنه إن أراد بإباحة إفساد الصوم إباحة الفعل والترك فهو ليس كذلك لأنه يأثم بالترك إلى أن قتل وإن
أراد به الإقدام مطلقا فالفرض والرخصة كذلك ليكون مستغنى عنهما وأيضا قوله ويؤجر تارة مرة ويأثم أخرى فيما سبق
حيث ذكر الفرض والحظر فلذلك أما الجواب عن الأول فهو أنا اخترنا الشق الأول قوله إباحة إفساد الصوم ليس كذلك
وإنما يأثم بالترك لأنه ليس يباح فلأنه يبذل نفسه لأجل المباح فالإثم لا يحقق الإباحة منا لأنا قد قلنا وجه وعن
الثاني أن الأجر والإثم من أحكام الآخرة والفرض والحظر من أحكام الدنيا فيجمع بينهما حسب كونه مبتلى بأصله والدارين
ولا رخصة في الزنا والقتل والجرح لأن دليل الرخصة خوف التلف والمكره والمكره عليه في ذلك سواء فسقط

المكره في حق القاتل ودم المكره عليه متعارضين وفي الزنا فساد الفراش وضياع النسل فلا يرخص له القتل وحرمة طرف غيره
مثل حرمة نفسه حتى إن من قيل له لتقتلن أو لتقطعن يد فلان لا يحل له ذلك لأن حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض
لأن في بذل طرف عوضا به نفسه ولا إضافة في نفسه الأطراف يلحقه بالأموال وله إتلاف مال الغير عند الإكراه لا ما
يتوقف ذكره في حق صاحب الطرف إذ هما فإنه نفسه الأولى أي الإنسان يبذل ماله صيانة لنفس الغير ولا يبذل طرفه
لذلك أي الزنا والقتل والجرح أي قطع أعضاء الغير بالإكراه أصلا لأن شرعية الرخصة خوف تلف النفس أو
العضو والمكره عليه أي المقصود بالقتل والمكره في خوف التلف سواء فلا ضرر للمكره إن يتلف نفس غيره إن
كان عين نفسه صيانة لنفسه فسقط المكره في حق القاتل ودم المكره عليه إن صار الإكراه في حكم العدم في حق إباحة قتل المكره
عليه متعارضين والمرجح له الرخصة أو بالإكراه لبيانه حرمة نفس المكره مع ثبوته وجوب صيانة حرمة نفس المكره عليه
فلا يثبت متعارضين وفي الزنا فساد الفراش إن كانت منكوحة الغير وضياع النسب إذ لم يكن فلا يكن له الفعل أصلا لأنه
لا أب له يربيه فيكون بالهالك والولد يحيى به القتل فإنه إذا لم تكن المرأة ذات زوج أما إذا كانت
كان النسب للفراش لكونه لصاحب الفراش فله حكمه حكم صاحب الفراش
لكنه الزنا وبلا عقد على امرأته ويقطع نفسه فيكون بالهلاك وحرمة طرف غيره مثل حرمة نفسه فلا يرخص بالجرح
والإتلاف طرف غيره لصيانة نفسه عند الإكراه الأولى أن المضطر لا يحل له أن يقطع طرف الغير ليأكل كما لا يحل له أن يقتل الا
له إذا حمل على قطع طرف نفسه بالقتل بأن قيل له لتقطعن أو لنقطعن يدك حل له قطع يده لأن حرمة نفسه فوق حرمة يده
عند التعارض لأن أطراف الآدمي وقاية نفسه كأمواله فجاز له أن يختار الأهون لدفع الأعلى فله أن يبذل ماله لصيانة
نفسه ولأن في بذل طرفه صيانة نفسه دون عكسه ولا يجوز النفس بغير جواز اليد ولا عكس لأن الأطراف ملحق بالأموال وله
إتلاف مال الغير لصيانة نفسه عند المكره ولا يجوز له قطع طرف الغير لصيانة نفسه لأنها تعوق الطرف في حق صاحبه
له فيهما الإنسان يبذل ماله وطرفه لصيانة نفسه ولكن لا يبذل طرفه لصيانة نفس غيره ولا خطر مع
الكامل في الميتة والخمر لأن حرمة من الأشياء ثم ثبت بالنهي لا بالاختيار فإذا سقطت الحرمة كان الممتنع
من تناوله مضيعا لدمه فصار آثما ثم الإكراه وإن قصر لم يحل له التناول لعدم الضرورة إلا أنه إذا تناول لم يحد
لأنه لو كان كاملا أوجد الإطلاق فإذا قصر صار شبهة بخلاف المكره على القتل بالحبس إذا فعل فإنه يقتص لأنه لو تم لم يحل
فإذا قصر لم يصر شبهة أي لا يثبت حرمة من الأشياء مع الإكراه الكامل وهو الملجئ لكن حرمتها إنما ثبت حالة الاختيار
فإن الله تعالى قد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه يتضمن حالة الضرورة والاستثناء من التحريم إباحة فإذا سقطت

الحرمة غير ان الاستكان الممتنع من تناوله مفسد لروحه فصار آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يكن عالما لرجوا
ان لا يأثم لخفاء فصل التحرير عن اركان الحرام وهو لبس انكشاف الحرمة عند الضرورة حتى يعذر بالجهل كالجهل بما يسلم
في دار الحرب بالشرائع اذ الشرع المسقوط سواء كان تم الاكراه اي ان عمل بان يكون ملجئا وان قصر بان لا يكون ملجئا
لم يحل له التناول بعدم الضرورة الا انه اذا اتى به لم يحد لانه اذا الكامل من الاكراه اوجب حلها فاذا قصر اورث شبهة
كوطء الجارية المشتركة يكون سببا في درء الحد من الزاني بخلاف المكره على القتل بالحبس فانه اذا قتل يقتص منه لانه
لو تم الاكراه عليه لم يحل قتله فاذا قصر لم يورث شبهة ايضا ورخص في اجراء كلمة الكفر والافساد الصوم والصلوة
والاتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكين المراة من الزنا في الاكراه الكامل لان حرمة الكفر لا تحتمل السقوط وفي الباقي
وان احتمل فانه لكن دليل السقوط لم يوجد وعارضه امر فوقه وجبت العزيمة فانها الرخصة لاباحة مطلقة حتى
كان الصبر عزيمة واما الزنا من الرجل فلا رخصة فيه لانه لا يشبه الولد لا يستطيع عنها فلم يكن في معنى القتل بخلاف
الرجل ولهذا اوجب الاكراه القاصر شبهة في درء الحد عنها دون الرجل اعلم ان حرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان
لا تحتمل السقوط بحال لان حرمته حقيقة استبيح عند كمال الاكراه اذا كان القلب مطمئنا بالايمان بالنص فيكون
الامتناع سوى العزيمة حتى لو صبر حتى قتل يكون مأجورا وحرمة الباقي وان احتمل السقوط باصلها لكونها حرمتها
شرعية لكن دليل السقوط لم يوجد بعد وعارضه حق الحرمة دليل آخر فوقه وهو الاكراه وجبت العزيمة اي بالامر
العاري عن العوارض … الرخصة وهو ما استبيح بعذر مع قيام المحرم لا الاباحة المطلقة حتى كان الصبر عزيمة … عليه
لانه … لاعزاز الدين وصيانة حق المسلمين واما الزنا فلا رخصة فيه فعله في الرخصة حيث رخص للمرأة
التمكين لا يستطيع منها الى سبب الرخصة لها بخلاف الرجل فان النسب ينقطع منه فيضيع من لا مالك له فعله فلم …
له في التمكين وهو الى ولهذا الاكراه اوجب الرخصة في جانبها او وجب الاكراه القاصر شبهة في درء الحد عنها بخلاف الرجل
فان … لم … الرخصة في حقه لم يعتبر القاصر شبهة في سقوط الحد … لو اكره على القتل فاقرا فان
المراة ان لم يكن لها زوج لا يتمكن من تربية الولد فيفضي الى الهلاك وان كان فقد ينفي عنه الولد فيفضي الى الهلاك
… الوصل سوى حق العدو والقذف … لا انقطاع النسب عنه وهو المفضي الى
الهلاك واما ما يتعلق بالتمكين وهو الافضاء فهو الى كل من جانبيها من غير تصور … العدوان …
… الاكراه لا يصلح لابطال شيء من الاقوال والافعال جملة الا بدليل يدل على … الطائع اي …
… الاكراه … الاصلية … وان … الاكراه بنفسه لا يصلح لابطال

حكم شيء من الاقوال كالطلاق ونحوه والافعال كالقتل ونحوه حتى يوجب حد الحكم لكونها صادرة عن اهلها
واضافة او نحو غيره الشرع واضافة اليها الا بدليل غير الاكراه … على … فعل
الطائع فان افعال الطائع من شرب الخمر والزنا توجب الحد الا اذا وجد مانع … السرقة والزنا في دار الحرب
وكذا اقواله فان قوله انت طالق وانت حر توجب الطلاق والحرية في الحال الا اذا وجد المغير كالتعليق والاستثناء
وكذا افعال المكره واقواله توجب الحكم الا اذا وجد المغير … واما يظهر اثر الكره اذا كان ملجئا … بدليل
النسبة كالامر ممن صح استعمال فعل الجناية به كمن امر صبيا او مجنونا ان يحفر … فان ذلك موضع الاشكال
انه ملكه او حق المسلمين كان الضمان فاعلا به على الامر … لم يشكل انه طريق المسلمين بطل الامر والتقصير
على الفاعل وكذا اذا قتل عبد الغير باذن مولاه … الى المولى بخلاف ما اذا قتل حرا او عبدا بامر غيره … المباشر
يعني لا فرق بين فعل الطائع والمكره الا في نسبة الفعل عند ملجئ … ذلك حتى … كانه باشر بنفسه
وخرج المكره من البين … كالامر فانه ممن صح استعمال فعل الجناية … الى الآمر كمن امر صبيا او مجنونا بان
يحفر بئرا في فنائه وذلك موضع الاشكال … انه ملكه او حق المسلمين … كان الضمان ما لعطب
فيه على الآمر وحده كانه المتلف … بخلاف ما اذا امر بالحفر في موضع لا يشكل انه طريق المسلمين فان الجناية
يقتصر على الفاعل لبطلان الامر وكذا اذا قتل رجل عبدا بغير اذن مولاه … الى المولى لانه موضع شبهة لانه
مملوكه فاشتبه عليه حل تصرفه بالقتل … بخلاف ما اذا قتل حرا بامر آخر حيث يقتصر الجناية والضمان
على المباشر لانه لا شبهة … واثر المكره اذا قصر في تبديل الرضا فيفسد بالاكراه ما يحتمل الفسخ ويتوقف
على الرضا مثل البيع والاجارة دون … بالاكراه اي يبطل … ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا
من التصرفات كالبيع والاجارة لانه لا يمنع انعقاد اصل التصرف … في محله ولكنه يمنع نفاذه ولحته
لفوات الرضا … الصحة … لو كان التصرف مما لا يتوقف على الرضا كالطلاق والعتاق ونحوه
من الحكم فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان رضاه … ولا يصح الاقرار به
كلها لان صحتها تعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه وهذا خلاف اقرار السكران لان السكران …
… حتى لا تبين امرأته لان الارتداد يعتمد … بالسكر والاقرار يعتمد
… بالسكر سواء كان الاكراه قاصرا او كاملا حتى لو اكره بقتل او ضرب شديد على ان يقر بالطلاق
والعتاق وابراء الغريم والعفو عن القصاص وهو … كان الاقرار باطلا لان الاقرار … يحتمل الصدق والكذب …

يثبت الحكم بما اقر به لرجحان جانب الصدق ولا دلالة على قيام المخبر به ولكن يعود بالاكراه لدلالته على انه للخوف عن الضرب
والقتل لا لقيام المخبر به وهذا بخلاف قوله وهو قائم دلالة عدمه وهذا بخلاف اقرار السكران فانه يصح لان السكر
لما حصل عن زوال العقل بمعصية لم يجعل دليلا على عدم المخبر به بخلاف ما اذا ارتد حيث لا يعتبر حتى لا تبين منه امرأته لان
الارتداد يعتمد محض الاعتقاد وقد شككنا فيه فلا يثبت بالشك والاقرار يعتمد اللسان دون الاعتقاد فلا يبطل بالسكر
واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع يعني اذا اكرهت المراة على قبول الخلع على مال فقبلت ذلك فان الطلاق يقع
والمال لا يجب لان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا سواء كان قاصرا او كاملا والتزام المال يعدم عند عدم
الرضا فكان المال لم يوجد اصلا لم يذكر اصلا فيقع الطلاق بغير مال كالبالغ لو طلق وجعله الصبي على مال فقبله
فان الطلاق يقع ولا يجب المال على الصبي فكذا ها هنا لان المحالة احتوا الفرق بين الاكراه والهزل في الخلع لانهم
اتفقوا ان في الهزل يتوقف على اجازة الزوج لا يقع الطلاق ولا يجب المال وفي لا يقع الطلاق ويجب المال
وفي الاكراه يقع واشار الى الفرق في المتن بقوله بخلاف الهزل والفرق ان في الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم
جميعا والهزل يعدم الرضا بالحكم دون السبب فلما اتصل الهزل بالسبب بعدم الرضا بالحكم دون السبب
فبقي التزام المال مع الهزل موقوفا على الرضا بحكمه وهو اللزوم عند تمام الرضا وقد يوجد الرضا في السبب موقوفا في الهزل
كشرط الخيار فلما كان المال لم يوجد الرضا فيهما من وجه وفي الاكراه لما انعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا لم يتم
اي المال وصار كان المال لم يوجد فيقع الطلاق بغير المال   واذا اتصل الاكراه الكامل بما يصلح ان يكون
الفاعل فيه آلة لغيره مثل اتلاف النفس والمال يسند الى المكره ويلزمه حكمه لان الاكراه الكامل يفسد الاختيار والفاسد
في معارضة الصحيح كالمعدوم فصار المكره بمنزلة عديم الاختيار آلة للمكره فيما يحتمله وكما ذكر الشيخ ان اثر الكره
اذا كان كاملا فتبدل النسبة مع ما فيه واذا اتصل الاكراه الكامل اي الملجئ بما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة
لغيره فيه مثل اتلاف النفس والمال فانه يمكن ان يأخذ المكره المكره فيضربه بنفسه او مالا يتلفه فلا المكره ولزمه
حكم هذا الفعل وخرج المكره من البين لان الاكراه يفسد الاختيار ويجعل الفاعل كالمجبور بالطبع على ذلك الفعل
ولكن الاختيار صحيح والفاسد في مقابلة الصحيح كالعدوم واذا جعل معدوما صار المكره في حكم عديم الاختيار وجعل
آلة للمكره فيضاف حكمه اليه لانه ليس عليه   واما فيما لا يحتمل ذلك ينسبه الى المكره فلا يبقى المعارضة في حق
الحكم فيتعين نسبة الاختيار الفاسد له كمثل الاكل والوطء والاقوال كلها فانه لا يتصور للانسان ان يأكل
بفم غيره او يتكلم بلسان غيره اي في الفعل الذي لا يحتمل ان يجعل الفاعل فيه آلة لغيره لا يستقيم نسبة الفعل الى المكره

لكنه لا يبقى المعارضة في حق الحكم مثل الفعل فيتبرأ الى الاختيار الفاسد لانه صالح لاضافة الحكم اليه عند عدم
معارضة الاختيار الصحيح اياه لانه لو جعل الغير مع الاختيار صالح لتوجه الخطاب به وذلك مثل الاكل والوطء والاقوال
كلها فانه لا يتصور ان يأكل الانسان بفم غيره ويطأ بآلة غيره ويتكلم بلسانه حتى لو اكره انسان على الاكل وهو صائم يفسد
صومه ولا يفسد صوم المكره ولو زنى وهو مكره لا يجب الحد على المكره ويجب المهر على الزاني ولا يرجع به على المكره
وكذلك اذا كان تبدل المحل بما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره مثل اكراه المحرم على قتل الصيد ان ذلك
يقتصر على الفاعل لان المكره اي الحامل على ان يجني على احرام نفسه وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل آلة تغير محل
الجناية احرام المكره وفيه خلاف المكره وبطلان الاكراه وعود الفعل الى المكره بعد انتقاله عنه الى المكره اي وكذا
ان الحكم يقتصر على الفاعل فيما لا يصلح ان يكون الفاعل آلة لغيره حقيقة فكذا يقتصر عليه فيما يصلح ان يكون آلة له الا
ان يكون الجعل آلة تبدل الجناية عن المحل الذي يلاقيه الاتلاف صورة وكان ذلك الى محل الجناية يقول بان يجعل آلة للمكره مثل
اكراه المحرم على قتل الصيد فانه ان جعل الجناية صورة هو الصيد وفي الحقيقة محل الجناية احرام المكره لان المكره
انما حمله على ان يجني على احرام نفسه لان الجناية من قتل احرامه لا من قتل الصيد والداخل بحلال فيكون واذا كان
محل الجناية احرام المكره فكان من يتولى النسبة تبديل محل الجناية لاني له خلاف الاكراه على قتل النفس حيث يكون
محل الجناية حقيقة وصورة هو المقتول لانه معصوم فلا يكون في جعل المكره آلة تبدل الجناية ولو جعل المكره آلة يصير
محل الجناية احرام المكره وفيه اي في تبديل محل الجناية مخالفة المكره المكره في المحل الاول الذي هو احرام نفسه فعلا
وما يلزم من نقل الفعل عن المحل الاول لانه يكون موقعا الفعل في محل غير ما اكره عليه وفي خلاف الكره بطلان
الاكراه واذا بطل الاكراه يكون الفاعل فاعلا في المحل الاول الذي هو احرام نفسه مثلا وما يلزم من نقل الفعل عن المحل
الاول عود الامر الى مقتضاه بالاقتصار الفعل اليه من الابتداء لعدم الاكراه في الفعل   والمراد ان المكره على الفعل
يأثم لانه من حيث انه يوجب المأثم جنايته على دين الفاعل وهو لا يصلح في ذلك آلة لغيره ولو جعل آلة يتبدل محل الجناية فكذلك
هنا اي ولان محل الجناية اذا تبدل لم يجعل الفاعل آلة واقتصر الفعل على الفاعل بيانه ان المكره على القتل يأثم اثم القتل
وان كان يصلح ان يكون آلة فيه للمكره في الفعل لان الفعل من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين الفاعل لا
يصلح في الاثم آلة لغيره اذ لا يمكن ان يكتسب الانسان الاثم على غيره ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية لانه حينئذ يكون واقعة على
دين المكره وانه لم يأمر بذلك فيعود الامر الى المحل الاول كما في المسألة الاولى   وكذلك قلنا في المكره على البيع
والتسليم ان التسليم يقتصر عليه لان التسليم تصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل آلة لتبدل

الحمل القول دار الفعل لانه ح يصير صفة الافعال ان لم يمكن نسبته اليه من حيث انه اتمام البيع لم لا تنسب اليه من حيث نفسه لاما
نسبنا اليه من كل الوجوه حتى كان للمكره تضمينه لو تلف المبيع في يد المشتري ان كما قلنا ان الفعل يقتصر على المباشر في حق
الاثم فيما اذا اكره على البيع والتسليم لان تسليمه يقتصر عليه فيأثم من باع مكرها وسلم مكرها ملكه المشتري ملكا فاسدا حتى
ينفذ فيه من الاعتاق والتدبير والاستيلاد وغيرها وقال زفر لا يملكه ولو سلم طائعا ملكه بالاعتاق ولانه دلالة الرضا فيكون
اجازة للبيع لما انه لما انعقد فاسدا او وجد التسليم وجد ان سبب الملك اما الانعقاد فلمسألتين الحكم عليه اما الفساد فلعدم
شرط الصحة وهو الرضا واما التسليم فلانه قد حصل من البائع ولم ينقل الى المكره لان التسليم يصير في بيع نفسه بالاتمام وهو
ان كل لا يصلح آلة له اذ لو صلح آلة لتبدل محل الفعل لانه ح يصير تصرفا في المغصوب وقد امرنا بالتصرف في المبيع وتبدل ذات بالعقد
الفعل ايضا ما لو جعلناه التسليم من ان يكون متمما للعقد جعلنا غصبا محضا ابتداء بنسبته الى المكره واذا
لم يجز ان يبدل محل الفعل بالاكراه فكيف يجوز ان يبدل ذاته واذا كان كذلك في التسليم مقتصرا على البائع فيحصل الملك
للمشتري لا يقال انا لم يمكن ان ينسب التسليم الى المكره من حيث انه اتمام البيع لكن لم لا تنسب اليه من حيث نفس الاتلاف
اذ فيه تفويت الملك لانا نقول لو نسبنا الى المكره من كل الوجوه اي من حيث نفس التفويت ايضا اثبتنا للمكره تضمينه لو تلف
المبيع في يد المشتري في ابتداله ولانه يتضمن المشتري ومعلوم انه يتمكن من فسخ العقد حال قيام المبيع في يد المشتري في بيع
الفاسد فاما ان يجعل غصبا محضا ففي لا يعقد اعتاق المشتري   واذا نسب الى نقل الفعل الى المكره اخذ في الكلام في اقسام
ذلك يعني الفعل الذي يحتمل ان المكره على الاعتاق وما يفيد الى هو التكلم ومعنى الاتلاف ويقول الى المكره لانه
ينفصل عنه في الحكم كالعتاق والصوم والحكومة يحتمل الفعل باعتبار الاتلاف لا باعتبار نفس القصد او وجد في حق محل يحتمل عن ذلك
الحاصل ان اقسام النقل فيما سوى قبيل المنقول الاقسام سوى قبيل المحسوس فعلنا ان المكره على الاعتاق فيما فيه الى هو
التكلم ويقع العتق منه ولهذا كان الولاء له لان صدور الكلام منه حسي فلا يمكن نسبته اليه والاتلاف الى انه منقول الى الذي
اكرهه لانه منقول او سوى الامور الحكمية فيحتمل النقل والاتلاف فيفصل عن في الحكم تجمعه فلا يكمل بالاعتاق كالقتل
ويعني التكلم بالاعتاق فلا اتلاف كالعتاق والصوم والحكم فاما يمكن انتقال الاتلاف الى المكره بالكلية مع اقتصار التكلم
على المكره وقيل معنى قوله فيما يعمل لا فيما يحتمل انه ان يعتبر ليس الله ان يصور ذلك الفعل من المكره ولكن لا يوجد منه
وجود منه لا يتصور نسبته اليه اصلا ولو وجد منه صار كان الشيء حقيقة لا حكمه والتكلم لا يوجد حتى من العبد لا يتصور
من المكره لانه ليس مالك العبد والاعتاق في الا ملك ليس تقدم ولا يمكن ان ينسب اليه والاتلاف ما له العبد مما يتصور منه اد
لو لم يتصور وجوده منه فيمكن ان ينسب اليه وما ذكرناه اظهر   وينبغي عدمها واما السابع يعني فيما اكره قولا

يكون

يكون لغوا اذا كان الاكراه بغير حق لان صحة القول بالقصد والاختيار ليكون ترجمة عما في الضمير فبطل عند عدمه وكذا
فعلا لانه في الشريعة جعل عذرا فكان مبطلا للحكم عن المكره اصلا وان كان بحق يصح ولهذا قال يصح اسلام الحربي المكره
على ذلك دون الذمي المكره عليه وكذا القاضي لو اكره المديون على بيع ماله لقضاء دينه او المولى على الطلاق بعد مضي المدة
وصح البيع والطلاق والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل بغير حق واذا وقع الاكراه على الفعل فاذا تم الاكراه بطل حكم
الفعل عن الفاعل لانه بأن جعل عذرا يبيح له اتيان الفعل فان امكن ان ينسب الى المكره نسب اليه والا فيبطل اصلا فلهذا
قال الا اذا اكره على افساد الصوم والاحرام على المكره وحد الزنا والقصاص على الفاعل لانه لا اثم الاكراه واما بمثل الكفر
بالسيف وقد ذكرنا ان محل الاكراه لا يعدم الاختيار لكنه يعني به الرضا او يفسد به الاختيار ان لم يعدم الرضا
والذي يبيح به حكم الكفارة يعني ما ذكرنا من تفصيل احكام الاكراه مذهبنا وقال الشافعي يعني فان المكره قولا يكون
لغوا وفاسد مذهبه ان يعتبر المكره اما قوله او فعله فان كان قوله فاما ان يكون بغير حق او بحق وان كان
فعله فاما ان تم الاكراه اولا فاما اذا كان مع له وكان الاكراه بغير حق كانت تصرفاته باطلة كلها مثل الطلاق
والعتاق والبيع ونحوها لان صحة القول بالقصد والاختيار ليكون القول ترجمة عما في الضمير فلا يصح علة فبطل صحته عند عدم
الاختيار الا ترى انه لا يصح طلاق النائم لعدم الاختيار وكذا اذا كان فعله مثل شرب الخمر لا يجب عليه الحد
لان الاكراه لما جعل عذرا في الشريعة كان مبطلا للحكم عن المكره اصلا وان كان مع له وكانت الاكراه بحق يصح
ونحو ذلك فان قيل هذا القسم يعطف على القسم الاول لان قوله في هذا القسم ايضا صادر عن قصد واختيار فلما اذا
كان الاكراه بحق فانه يعمل الاختيار مرجحا واسرعا خلاف ما لو كان بغير حق فانه يجعل معدوما فلا يثبت النقض فلهذا
قال يصح اسلام الحربي المكره على ذلك لان الاكراه بحق والذمي لو اكره على الاسلام لان اكراه الذمي بغير حق
لانا امرنا ان نتركهم وما يدينون وكذا لو اكره القاضي المديون على بيع ماله لانه اكراه بحق وكذا لو اكره المولى
على الطلاق بعد مضي مدة الايلاء صح طلاقه لانه اكراه بحق والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل في الاحكام
لانه يعدم الرضا وقال المكره معصوم والحبس عقوبة لم لا يزول عن ملكه بلا رضاه دفعا للضرر عنه واذا وقع الاكراه
على الفعل فاذا تم الاكراه بان يجعل عذرا يبيح له الفعل بطل حكم الفعل عن الفاعل فان امكن ان ينسب الى
المكره نسب اليه وان لم يمكن ان ينسب اليه بطل الفعل اصلا لانه لم يوجد عنه قصدا فان في الاقوال كلها انها تبطل وكذا في
بعض الافعال ولهذا قالوا لو اكره على اتلاف مال الغير ان الضمان على المكره وكذا لو اكره المحرم على قتل الصيد او
الحلال على قتل صيد الحرم ان الجزاء يجب على المكره لانه يمكن ان ينسب اليه الفعل بان يجعل المكره آلة له ومدة تم الاكراه

لان الذي باشر ايجاب الاعدام بخلاف ما لو اكره على الزنا او القتل لم يحل له الاقدام ولا ياثم بالاتلاف والعصر الفعل على
الفاعل ولم يصر آلة المكره حتى لا يقتصر على المكره فعلى هذا المكره صار ماثما باعتبار التسبيب فاحتمل الفعل مقتصرا
عنزلة الغاصب والمودع وكذا محل الاكراه لا يعدم الاختيار ولكن يصير به الرضا فاسدا فكان ملجئا او غير ملجئ او ينعدم به
الاختيار اذا كان ملجئا واحتج بفساد الاحكام على فوات الرضا من فساد الاختيار باب حروف المعاني سميت بها لانها
توصل معاني الافعال الى الاسماء وبسط مسائل الفقه مبني عليها واكثرها وقوعا حروف العطف والاصل فيه الواو
وهي لمطلق الجمع عندنا من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب وعليه عامة اهل اللغة وائمة الفتوى وانما سميت حروف المعاني لانها
توصل معاني الافعال الى الاسماء اذ لو لم يكن من والى في قولك خرجت من البصرة الى الكوفة لم تفهم ابتداء خروجك وانتهاؤه
اولان لها معان كالباء في بزيد مررت والباء اي يكون لها الالصاق والحروف المذكورة في هذا الباب تطلق على التغليب لان بعض
ما ذكر فيه ليس بحرف لكنه لما كان الاكثر حروفا غلبت عليه واسم الحرف له وقد يطلق على البعض توسعا وهو المراد
ههنا وكان هذا القول انه لما كان الغرض معاني الحروف من مباحث النحو فيما بينهم لكن لما توقف عليها معرفة بعض مسائل
الفقه صح الكلام فيه ومعرفة الفعل واسماء وحروف العطف لانها اكثر وقوعا في المسائل فكان اولى بالتقديم ثم الاصل
في العطف الواو لان العطف لاثبات المشاركة والواو تدل على مطلق الاشتراك وسائر الحروف تدل على زيادة معنى على الاشتراك
كما سنبينه وهي لمطلق الجمع عندنا لا للترتيب والمقارنة يعني انها في عطف المفرد على المفرد تدل على اشتراك المعطوف والمعطوف
عليه في الحكم وفي عطف الجملة على الجملة تدل على اشتراكهما في الحصول من غير دلالة على مقارنة ولا ترتيب وان كان المعتبر
عند الموضع لا يخرج عن ذلك وعليه عامة اهل اللغة وائمة الفتوى وقال بعض اصحابنا انه للمقارنة وقال بعض اصحاب
الشافعي انه للترتيب وكذا الشافعي قال في احكام انها للترتيب كذا نقل عنه الامام شمس الائمة السرخسي وروي عن الفراء
انها للترتيب حيث يستحيل الجمع اما في المفرد فنحو قولك زيد راكع وساجد واما في الجمل فنحو قوله تعالى واركعوا واسجدوا
واصح من هذا ان الاصل اولا الركوع مقدم على السجود والقيام مقدم على الركوع على انه معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي
لو كان الركوع في تلك الشريعة مقدما على السجود ايضا وانه لما نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قالوا يا رسول
الله بم نبدأ فقال عليه السلام ابدؤوا بما بدأ الله به فلو اقتضت الواو الترتيب لفهموا ان في النص بيان انهما من شعائر الله ولا
تصور الترتيب لان الترتيب انما يكون في الفعل وانما قال عليه السلام ابدؤوا بما بدأ الله به على جهة التبرك في الاهتمام لان الواو
توجب الترتيب لان الاول يسبق الى الاهتمام في الحال ان التقديم يدل على زيادة المقدم على انه لو كان للترتيب لما احتاجوا
الى السؤال وهم من اهل اللسان فان قيل لو كان لمطلق الجمع لما ساغ قولنا فلا يكون الواو لمطلق الجمع لا ما في الموضع

في الوضع

٢٢١

في الوضع فلذا سأل والنبي اكد لان الترتيب والاشتراك اما الفعل فقد قال ابو علي الفارسي اجمع نحاة البصرة والكوفة
على انها للجمع المطلق وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه انها للجمع المطلق واما الاشتراك فلان العرب تقول جاء
زيد وعمرو معهم وهذا اصح فيها في الجمع من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب ولو كانت للترتيب لما صدق في صحيح ادا جاء معا او
على التعاقب ولان الجمع حال في سورة البقرة ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي سورة الاعراف فلو كانت للترتيب لما انقضا
وما دل على انها ليست للترتيب جملة قولهم تشاجر زيد وعمرو واشباه ذلك فلو جعلناها للترتيب لفسد المعنى لانه يؤدي الى الاخبار عن
الواحد بالمساواة والتشاجر وجملة قولهم اختصم بكر وخالد وعمرو فيه ان الخصم لا يصح الا من اثنين اوفي واحد فلو جعلناها
للترتيب لادى الى ان يكون له فاعل واحد فقط وذكر ها الذي يدل على انها ليست للمقارنة جملة قولهم جاءني زيد وعمرو قبله
فانه يلزم التكرار ان يكون للترتيب او المقارنة وهذا لا يوجب المقارنة يكون مجازا فلذلك الاصل عدم المجاز وانما ليس
الترتيب قوله ان كلمتها ثم طالق وطالق وطالق فهي طالق ثلاثا اي في قول اي حنيفة وصاحبيه تترتب على الثانية مطلقا
بالشرط بواسطة الاولى لا مقتضى الواو وجوازه ان يكون طالقا فظنوا ان الواو للترتيب عنده وانه ح والعوارض عندهما لا
لما قالوا لو قال لامرأته ان كلمتها فهي طالق وطالق وطالق فانه يقع واحدة عند الكل عند ابي ح كما قال لعمر الموصول
انت طالق وطالق وطالق عندهما يقع كما لو قال ان كلمتها فهي طالق ثلثا ان الترتيب انما جاء عند ابي ح
من ان الطلقة الاولى تتعلق بالشرط بلا واسطة والثانية بواسطة والثالثة بواسطتين فعند وجود الشرط ينزل
ما علق كما علق ولا يتعلق مرتبا فنزل مرتبا ومن ضرورة الترتيب في الوقوع لا لوقوع الا واحدة لانها بانت بالاولى
لا الى عدة وصار كالمنجز فيثبت ان الترتيب بهذا الطريق لا بمقتضى الواو وعندهما لان المعلق بالشرط كالمرسل عند وجود
الشرط فصار كانه قال ان كلمتها فهي طالق ثلثا والترتيب انما يحصل في التعليق وذلك لا يوجب الترتيب في الوقوع
كما لو علق كل طلاق بالشرط وقد تخللت بينها ايام فانها تطلق جملة لا مرتبة ولو قال المولى اعتقت هذا وهذا
وقد زوجهن الفضولي من رجل انما بطل نكاح الثالثة لان صدر الكلام لا يتوقف على آخره اذا لم يكن في آخره ما يغير
اوله وعتق الاولى يبطل محلية التوقف في حق الثالثة فبطل آخر الكلام بعتقها بخلاف ما اذا زوج الفضولي
اختين في عقدين فقال اجزت نكاح هذه وهذه حيث يبطل نكاحهما لان صدر الكلام يتوقف على آخره والكلام واذا
اتصل به ما يتغير به الجواز فصار آخره في حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء فجوازه بعضه او ترد على هذا
الاصل ان الفضولي لو زوج امة من رجل بغير اذن المولى ثم قال المولى اعتقت هذه ثم زوجها لكانا محلين ولو قال
اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية ولم توجب الواو الترتيب لما بطل نكاح الثانية ولو زوج الفضولي رجلا

اصلى في عقد بيس ثم قال الزوج اجزت نكاح بيس وبيس عقد نكاحهما كما لو قال اجزت نكاحهما وهذا يدل على ان الواو للمقارنة
فاجاب بان الترتيب في المسئلة الاولى انما جاء من جهة اخرى وهو ان صدر الكلام لا يتوقف على آخره اذا لم يكن فيه ما يغير اوله
وههنا ليس فيه الا تغير صدر الاول فلم يتوقف صدر الكلام فنفذت الاولى فبطل الكلام بالثانية وصدر الاول يبطل
عقده التوقف في الثانية لانه لا ينعقد الا موقوفا على الاجر لا موقوفا نكاحهما معا فبطل نكاح الثانية فبطل الكل بعضها
في لو وجد في احد الكلام ما يغير اوله فيتوقف كما في المسئلة الثانية وان صدر الكلام وضع لجواز النكاح واذا اتصل به
آخر تبين فيه الجواز او ما هو كلامه فيجمع بين الاختين نكاحا فصار آخر في حق اوله بمنزلة الشرط او الاستثناء فيتوقف على
آخره فبطل نكاحهما كانه قال اجزتهما   وقد يدخل الواو على جملة كاملة خبرية فلا تقتضي المشاركة في الخبر كقوله تعالى والله
ثم العاشقون في قصة العدوى وقوله ختم على ملك ويمحو الله الباطل وقوله تعالى والراسخون في العلم وفي قوله ومن قال لها
ومن قال ان العامة يطلع اصح لان الشركة في الخبر انما وجب لافتقار الثاني وعدم افتقاره الى الخبر الناقصة تشارك
الاولى فيما تم به الاول بعينه في قوله لو دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ان الكل يتعلق بذلك الشرط
بعينه ولا يقتضي الاستبداد به كانه اعاده والا يصار اليه في قوله جاء زيد وعمرو وعمرو لان المشاركة في المجيء واحد
لا يتصور بل يقتضي ان الواو الواقعة بين جملتين كاملتين يحمل على العطف والاستثناء قال الامام شمس الائمة
فخر الاسلام الحق ان الواو للعطف كما هو اصله ولا يجب المشاركة في الخبر كقوله تعالى في قصة العدوى والكلم الطيب العاقبون
فانه للعطف على مجموع الجمل الكاملة التي هي والذين يرمون المحصنات الا ان يكون الواو للاستبداء او يكون عطفا على الجزاء
كما في قوله تعالى ويمحو الله الباطل عطف على مجموع الشرطية لا على الجزاء والا لكان مجزوما وكذا قوله تعالى والراسخون في العلم عند
من يقف على الله وكذا في قوله زينب طالق ثلثا وعمرة طالق ان عمرة تطلق واحدة لا لان الواو للاستبداء بل لكونه لعطف
الجملة على الجملة فلا المشاركة في الخبر لان الشركة انما وجبت لافتقار المعطوف عليه لانه لم يذكر له خبر فاذا ذكر له خبر فقد
استغنى عن الشركة وسقط الافتقار وكذا فيما قبل الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاول بعينه لان الشركة انما
تثبت بالافتقار والمفروض وقد انعقد الصورتين يعقد خبر الاول فيما الكل بعينه فلا افتقار الى الاستبداد ولا اصل كانه
اعاده الكل شرطا على حدة والواو على الكل انه لو قال بعد المدخولة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق فبعد دخول الدار
يقع طلقة واحدة عنده اي ح فلو كان الشرط كالمعاد لوقعت الثالث يقع طلقتان للاطلاق كما اذا صرح بذكر وقال ان دخلت
الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق وانما يقع طلقتان عندهما لان الكل يتعلق بشرط لكن الشرط فان حصل اولا
لو عقد الكاملة لتعلق الناقصة بعين الكل بالشرط بلا واسطة وتعين كما او اضمار الشرط ولهذا لاحاجة فيما انا بصدده

الكامل يحتاج الى ما بعده لا شي ربما فيتعدد ما ليس بتعلق الاصل وكذا لو قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار وان
الدار الاولى فانما يتعلق بدخول الدار الثانية لكن لقطعه لا غير ما في لو دخلت الدارين لم يطلق الا واحدة ولو اقتضى
العطف الاعادة يتعلق بشيئين كما صرح الاعادة واما بيان الاستبداد في قوله جاء زيد وعمرو وفي قوله فلانة طالق
وفلانة صرح لان مشاركة عمرو في مجيء اصله وامر ليس في طالق واحد لا يتصور فصار الى الاستبداد وفيه نظر لا حاجة اليه
التعبد ان قولهم جاء المولى والمولى مجيء مجيء كثير بعدد واحد وتصحيحه وكل واحد منهما لا اعادة والتحقيق ان الحق ان
مدلول العطف لا تستقل زيد بعد ثبوته لعمرو وانما نسبه الفعل في اول الامر اليهما باعتبار معنى الجمعية وفي قوله فلانة
طالق وفلانة انما صح ان العدد او المذكور لا يصلح خبرا لهما الا ما ذكر   وقد يستعار الواو للحال بمعنى الجمع ايضا
لان الحال يجامع ذا الحال قال الله تعالى حتى اذا جاءوها وفتحت ابوابها اي وابوابها مفتوحة وقالوا المعنى فال يعني اذا
الى الف وانت حر وللمعتق حربي انزل وانت آمن ان الواو للحال ايضا لا يصح الا بالاداء ولا بامان الحربي حال نزول وفي قوله انت
طالق وانت مريضة او انت مصلية او متصلة انه لعطف الجملة حتى يقع في الحال على احتمال الحال فلو نوى بها تعليق الطلاق بالمرض
والصلوة والمصلية صحت لو قال خذ هذا المال واعمل به في البز انما يعطف الجملة لا للحال حتى لا يصير شرطا بل يكون يعقب
المضاربة عامة وفي قولها لزوجها طلقني ولك الف جملة على المعاوضة والوجه على واو عطف الجملة حتى لو طلقها لا يجب له
شيء لان الواو للعطف حقيقة فلم يترك الا بدليل والمعاوضة في الطلاق امر زائد فلم يستقيم ترك الاصل مثل جعلها في الا حاجة لانها
معاوضة اصلية وقولها ولك الف لا يصلح ان يكون للحال ايضا لانها فعل واسم فاعل فاما قوله اد الي الفا وانت حر
فصحته للحال وصدور الكلام عن معنى الاشتراط لتعذر جمله على قوله انت طالق معه فيه وقوله انت مريضة جمله
لا دلالة له على الحال لكنه يحتمل معنى فيه وقوله واعمل به في البز لا يصلح حالا للاخذ وقوله انزل وانت آمن فيه
دلالة الحال لان الامان انما يراد به اعلاء الدين ولتعاليم الحول معالم الدين ومحاسنه وكان النظام فيه الحال والكلام
يحتمل الحال ايضا اي جامع الاشتراك بينهما في الجمعية لان الحال يجامع ذا الحال لانه صفة في الحقيقة كما في قوله تعالى
حتى اذا جاءوها وفتحت ابوابها اي جاءوها حال ما يكون ابوابها مفتوحة وانما حمل الواو على الحال هنا لانه في باب
الاكرام ودرجة اهل الاسلام ومن اكرام الضيف ان يكون الباب مفتوحة حال وصوله الى باب المضيف بخلاف على
الحال لا فائدة عند المعتزلين قوله تعالى حتى اذا جاءوها فتحت ابوابها اي العذاب اي انه تعالى في حق الكفار وسيق الذين
كفروا الى جهنم زمرا حتى اذا جاءوها فتحت ابوابها بدون الواو لان بابا فيه باب العذاب الحق يكون الكريم ومن عادة اهل
الدار في جهنم لا يفتح الا عند دخول اهلها فيها واما الواو الحالية مفتوحة قبل الوصول اليها   قالوا اعلم لرسالة

انما ساغ ما قيل في هذا الباب فيما لو اتى فان يعني اذ اتى الفا واحد منه والمجرد انها لو اتى من ان الواو للحال
حتى لا يسبق الا ما لا اداء ولا ما يمن الا ما لبروك الامر حيث الحرية والامان حال الاداء والمرول ولا يستبقان معنيهما لان
السقه لا يسبق الموصوف وقال الواقعي في الامرانه ادها لو وانه حرضهم او انه تصلى او انه مسلم انه لعطف الحمل
حتى يقع الطلاق في الحال على اصل الحال حتى اذا لو بها او الحال يعلو الطلاق ما لم يرجع الصلوة كانه قال ايه طالق
اذا لم يكن او سلمت في الواقع المضارعة لو قال هذا هنا او اما لو في الزيادة لعطف الحمل للحال حتى لا يصير شرطا
بل يصير مسنونا وشرع المضارعة لو كان عامة في وجوب الحمار لكن هو مقتضى صدور الكلام وفي قوله الو وجها لطلق في
حال ما يكون كل الوقت ما يتهيأ لم يكن الواو مستعار الحق الباء فكان قوله ما لو قال احمد هذا المتاع الى منزلي
ولك درهم ما يوجب حمل على واو العطف حتى لو طلقها لا يجب له شيء ما ليس لانها للعطف حقيقة فلم يترك حقيقة الا لدليل
والمعاوضة في الطلاق امر زائد فالطلاق يكون بلا عوض فالنكم يسلم ترك الاصل وهو الحقيقة بدلالة في عرف الزوائد
بخلاف الاجارة لانها معاوضة اصلية حيث لم يسرع الا ببدل فصلحت دلالة على ترك الحقيقة على ان قولها ولك الف ليس يصلح
للحال لانها لم يكن فعلا او اسم فاعل والا لو ثبت كونه هذا اعان الامام فخر الاسلام نفسها وقال العلامة النسفي
هذا مشكل عندي لان الحال لا يختص بالفعل واسم الفاعل بل يصح ان يكون من الحال لا يكون اسم جوهر لكنه سقط
عند حكم سورة هذا فانك حدبدا منصب الحديد على الحال وان لم يكن مسبقا على كلا ما في الجملة الى وقعت حالا او لم شرطا
فيها احد ولكن قيل هذا الاشكال حق لو حمل كلامه على ظاهر لكن عندي انه ما اول بان الجملة اذا وقعت حالا لا اولى ان يشكل على
حمل ما ليس فيه سوا كان اسم فاعل او غيره لكنه يبين شبه الفاعل او المفعول فانه لا مرأة غير من جزء الحال فالحال
وهي الملبس باسم الفاعل يساوي والكلام على فهم السامع اذ الكلام في الجملة والفعل واسم الفاعل جزؤها والا مكيف
يخفى هذا القدر مع جلالة قدره في التحقيق والتدقيق واما قوله لك الف وانه حر فصفته يصلح للحال لانه في حق
انه محرر وقوع صدور الكلام عن مقيد بما الا انه يصلح شرطا لتحرير لان قوله اد الى الفا لا يصلح ضريبة لانها لا يكون
هذا القدر فلو لم يحمل على واو الحال صح يحمل الاداء شرطا فاصدر الكلام على ان اصله والمعلم فلما وجد ما قدمناه الى
وامرين عليه بان واو الحال وجدت على قوله انه حر فتعين ان يكون الحرية شرطا للاداء لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت الحرية
سابقة على الاداء لان الشرط مقدم على المشروط فلا يكون متعلقه بالاداء فيقع الحرية في الحال واحتمل فيه لوضوح احدهما
ادني ما انتقد فيكون العبد لم يكن حرا وانه يؤدي الفا يعتبر انه كما ذكرنا وما بهما ان قوله وانه حر في الاحوال المقدرة
يكون معناه اوان الفا مقدر الحرية في حال الاداء وبانتفاء الحمل الواقعة حالا اجابه مقام جواب الامر

بدلالة مقصود المتكلم فاحدث حكمه وبصدر من الكلام لان الى الفا مقر صحوا وادا كان كذلك كانت الحرية متعلقة
بالاداء فعلو الا كرام فالامان في قوله ان اتيتني اكرمتك واما قوله انه طالق وانت مريضة وطالق مقصود الكلام
منه تقييد بشيء وقوله انه مريضة حمل لا دلالة فيها على ترك الحقيقة وحملها على الحال لانه صح العطف فيها لا لانهما
اسمان فيحمل على العطف الذي هو معناه الاصلي وذكر في قوله واعمل في البز للعطف لانهما جملتان طلبيتان
فيصح لعدم تمامها على الاول فحمل على لانه الاصل على انه لا يصلح حالا لا على المنقول فقط واما الحال فلان العمل مسافر
من الاخذ والحال ليسا لا يكون مقارنا بالفعل وقوله انزل وانت امن فيه دلالة على ان الواو فيه للحال لان الامان
انما يراد به احلاء الدين ليعاش الحرب معالم الاسلام وليقف على محاسنه فيرغب فيه من يعقل المعنى فلذلك انما يكون
حالة النزول   واما الفاء فانه للوصل والتعقيب والعوامل معه قال الامر انه ان دخلت هذه الدار فهذه الدار
فانه طالق لم يشترط ان يدخل الثانية بعد الاول من غير تراخ وفي قال بعت منك هذا العبد بكذا فقال الاخر فهو حر
انه قبول ولو قال وهو حر لم يكن قبول البيع وفي قال للخياط انظر الى هذا الثوب ايكفيني قميصا فقال نعم فقال فاقطعه
فاذا هو لم يكفه ضمن الخياط كانه قال ان كفاني قميصا فاقطعه وفي قال بعد الموصول بها ان دخلت الدار فانت طالق
فطالق فدخلت فانه يقع على الترتيب فتبين بالاول ولعدم الفصل الفاء لعطف الحكم على العلة كما قال الطعنة فاشبعته
وقال عليه السلام لن يجزي الولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه اي فيعتقه لم يكون الا عقب الاول بدون التراخي
والتعقيب فيهما على حسب ما يعد في العادة عقيبا للاول وان كان بينهما ازمان كثير كقوله تعالى ثم خلقنا النطفة
علقة فخلقنا العلقة مضغة وقوله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة واما تعقيب الفاء للتعقيب
لا تعاقب له اللغة فلذا قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار الاخرى فانت طالق ان يدخل الثانية
بعد الاول من غير تراخ اي من غير ان يشتغل بينهما بعمل اخر او يمكث الدخول بغير اشتغال بعمل وفي قال لاخر بعت منك
هذا العبد بكذا فقال الاخر فهو حر فهو قبول للبيع اي يعتبر قبولا لانه يصح لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب
والفاء للترتيب فلا بد من تقديم القبول على الاعتاق لان هذا سوق القبول مقتضى ذكر العتق بحرف الفاء القبول فكانه قال قبلت
فهو حر ولو قال وهو حر او هو حر لم يكن قبول البيع فلم يجز التحرير وكان رد الايجاب وفي قال للخياط انظر الى هذا
الثوب ايكفيني قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فاذا هو لا يكفيه ضمن الخياط لان الفاء للتعقيب فكانه قال ان
كفاني قميصا فاقطعه ولو قال ذلك صريحا فلم يكفه ضمن فكذا اذا علق وقال لو قال اقطعه فاذا هو لم يكفه فانه
لا يكون ضامنا لوجود الاذن مطلقا وفي قال بعد الموصول بها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق ان

العلاوة يضع على الترتيب فيلتبس بالاولى عقد منهم ولفظ الكل والعاطف على الاصح خلافا لما او لكان معطوفا بالواو وما به يكون
على اصل او السابق بين الى ح وصاحبيه والهذا الكوفة للسببية احيى الفاء بعطف الحكم على العلة لان الحكم بعد العلة اعتبارية
او زمانا ولفظ الاختصاص لان ما سبب بمساله لا اختصاص في لو قال اسقيه لكان اسعد كي تعالى الصيحة فاتبعته اى لولك
الاطعام يكون الاشباع حكما وقال اطعم لو يجزيه والدعى والبح الان لحق مملوكا فشربه فيبيعته اى لولك الشراء يكون
العتق حكم الشراء لكن بواسطة   والذا يدخل الفاء على العلة او الكان ذلك مما يدوم فيصير بمعنى التراخي نحو ابشر
فقد اتاك الغوث والغنا الفاء بمعنى قال العيني اول الفا فانه حر انه يعتق في الحال لان العتق دائم فاشبه
التراخي وكذا لو قال للحربي انزل فانت آمن يصير آمنا في الحال نزل او لم ينزل ولم يحمل على التعليق كانه اضمر الشرط
لان الكلام يصح بدون الاضمار فلا اضمار الا انه والعذا العاملين قال له على درهم فدرهم يلزمه الدرهمان لان المعطوف غير
الاول وعين الترتيب الوصف في ان الواحد لا يحتمل فيصار الى معنى الواو وقال الشافعي يلزمه درهم لان معنى الترتيب
لغو فيحمل على حمل مبتداه محذوف الاول كانه قال فهو درهم الا ان هذا الاصح الا اضمار فيه ترك الحقيقة الاصل الا ان ادخل
الفاء على العلل لكن في له باحد العلة حق الحكم الا انها قد يدخل عليها بشرط ان يكون لها دوام لتصور وجودها بعد
الحكم يصح دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار كما قال لمن سوق حسنا لم ابشر فقد اتاك الغوث اى جرد ا فرح
وسرور فقد اتاك المغيث مما يدوم ويبقى بعد الابشار والا لم يكن لها دوام لا يجوز دخول الفاء عليها فلا يقال
اكرم الشيء بكسر الطلع معطعه ويسمى هذا الفاء فاء التعليل قال صاحب التحقيق هذا هو المذكور في عامة الكتب وليس
يصح لان فاء العلة لا يقتضي قاله دوام فيه فانه تعالى فمحل لا يصل فقد طلعت الشمس والصائم افطر فقد غربت
الشمس ويقال للجندى اصبح فقد خرج الامير وارجع فقد دخل الامام ذاح والطلوع والغروب والخروج والدخول
مما لا دوام لها في المعاني المذكورة مما لا يدوم لان الاثبات ذكالخروج قبل الدليل على انه يختص لذلك ما ذكرنا في
المعقول والمنقول هو عدم جواز الكسر بكسرته واما ذكر من الامثلة كلها مما يدوم لا المراد من الطلوع معنا
الظهور ومن الغروب الخفاء ومن الخروج الاتباع ومن الدخول الاستراحة او ما يناسبه يعلم من المقام فقد
المتكلم لا يكون مجده والعلة في المثال المذكور سو وجوح المغيث والاتيان بسببه وهذا اظهر بادنى تأمل للامثلة
السابقة فلهذا اى فلان الفاء قد يدخل على العلل قلنا في قول الحربي العيني ادا الى الفا فانه حر انه يعتق في الحال وان
لم يؤد لان الحرية مما يدوم فاشبه التراخي فيكون الفاء للتعليل ويكون المعنى ادى الف لانك حر وكذا لو
قال للحربي انزل فانت آمن كان آمنا نزل او لم ينزل لان معنى الكلام انزل لانك آمن والاصل فيما يقبله لا لعلة

معلا جعلت قوله ادا الى الفا علة وقوله فانه حر نابا به كما هو مقتضى الفاء وتصير كانه قال ان اديت الى الفا فانت حر
وكذا في مسئلة الامان لان الكلام يصح بدون الاضمار فلا يصار اليه الا عند الضرورة لانه خلاف الاصل والاضمار هاهنا
بان دخول الفاء على العلة انما هو خلاف الاصل لان اى كل العلة مقتضى الفاء … لان العلة او كانت مما يدوم فقد … عند المعلول
فكان اولى من الاضمار وبهذا اللفظ فيحمل قال للعلة على درهم فدرهم انه يلزمه درهما لان ان المعطوف لا بد من اعتبار
بحسب الامكان والمعطوف غير المعطوف عليه ويعتبر الترتيب الذي هو مقتضى الفاء الى الوجوب بان يقال وجوب هذا السبق
من وجوب ذلك لا الواحد يكون الترتيب فرعا يستحق على حقيقة او هو استعير الفاء بمعنى الواو والمجاز جعفعة او
الترتيب في الاعيان لا يتصور وصار كانه قال له على درهم ودرهم وقال الشافعي يلزمه درهم واحد لان تحرى الترتيب
لغو فيصير الاضمار موجبه فيحمل على حمل مبتداه محذوف الدرهم الاول او يكمل ويضمر المبتدا اى فهو درهم لكن ما قلناه
احق لانه يضمر للفاء الحقيقة والاضمار يصح ما وقع التصحيح عليه لا الالغاء ومن قال ايم تركيم الحقيقة وهو المغايرة
الصحابة حيث جعلوا للفاء بمعنى الواو وقلنا انما استعير الفاء لتعدد الحقيقة وهو المغايرة بين المعطوف والمعطوف
عليه وثم انثم ثم لتعقيب مقتضى الكلام فكان ما بعده اول ولان المعنى … ان يسكت باحد الدليل
فلا يوجد على احدهما … الاشكال   واما ثم فللعطف على سبيل التراخي ثم عند ابي ح التراخي على وجه القطع كانه
مستأنف حكما … ولا يكمال التراخي وعندهما التراخي … العطف في الوجود دون التكلم فانه يمثل قال لامرأته قبل
الدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار يقع الاول ويلغو … كانه سكت على الاول ولو قدم الشرط
يتعلق الاول ويقع الثاني ويلغو الثالث في المدخول بها تنزل الاول والثاني وتعلق الثالث ادا اخر الشرط وان قدمه
يتعلق الاول ونزل الثاني والثالث عند ابي ح وعندهما يتعلق جميعا وينزل على الترتيب وقد يستعار بمعنى الواو
قال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا … الله شهيد … في الحق … ورأى غيرها خيرا
منها فليكفر يمينه ثم ليات بالذي هو خير انه محمول على الواو العطف بمعنى الحقيقة … التكفير قبل الحنث غير
واجب … كانه قطع الكلام بالسكوت ثم استانف … لكمال التراخي يعني … الكلمة …
يعقو التراخي … اذا المعلق … الكامل … بان يثبت التراخي في الوجود والتكلم جميعا ادا لو كان
التراخي في الوجود فقط لكان ثابتا من وجه دون وجه وعندهما التراخي في الوجود دون التكلم اى وجه ما ل
عليه اللفظ مراعى في الحكم كما في كلمة بعد لا في التكلم لانه متصل حقيقة او العطف بعض الاعتبار … قال الحلي اعلم
انه من المسئلة … اربعة اوجه لانه اما ان اخر الشرط او قدم وعلى كل تقدير اما ان يكون في المدخول بها او في غير المدخول

بها اما اذا اخر الشرط فى غير المدخول بها بان يقول انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندنا ح يقع الاول فى الحال
ويلغو ما بعده لانه صار بمنزلة السكوت لا يتوقف اول الكلام على آخره كما اذا وجد السكوت حقيقة وان قدم الشرط يتعلق
الاول بالشرط ويقع الثانى فى الحال ويلغو الثالث لحصول البينونة بالثانى [illegible] ان يلغو الثانى [illegible] لان الكلام الثانى لما انقطع
عن الاول صار قوله ثم طالق غير متعلق لكونه خبرا لا ابتداء فلما صحح العطف صيغة على الاتصال صورة [illegible]
فانه يتعلق بالشرط المبنى على الاتصال صورة ومعنى وعندهما الوصل فى المدخول بها سواء
قدم الشرط او اخر يتعلق بالشرط ما يليه ويقع الباقى فى الحال [illegible] الكل بالشرط فى الوجه كله
وتنزل على الترتيب اما اذا كانت غير مدخول بها يطلق ثلاثا عند وجود الشرط وان كانت مدخولا بها يتعلق واحدة ويلغو
الباقى لانتفاء المحلية بالبينونة وقد يستعار ثم للواو للاشتراك بينهما فى معنى العطف وذلك عند تعذر العمل بحقيقته مثل
قوله تع فك رقبة او اطعام فى يوم ذى مسغبة الى ان قال ثم كان من الذين آمنوا اى وكان لتعذر العمل بحقيقته لان الايمان
شرط صحة العبادة فلا يكون متعقبا عنه [illegible] ثم لتراخى الايمان فى الرتبة عن العتق والصدقة [illegible]
[illegible] ان هذا المن [illegible] ثم [illegible]
[illegible] ان المعنى ثم دام على الايمان [illegible] كقوله تع وانى لغفار لمن تاب وآمن وعمل
صالحا ثم اهتدى اى دام على الاهتداء [illegible] قوله تع واما نرينك بعض الذى نعدهم او نتوفينك فالينا مرجعهم ثم الله شهيد
على ما يفعلون اى والله [illegible] على حقيقته [illegible] ان يكون الله شهيدا [illegible]
[illegible] من حلف [illegible] خير منها [illegible]
[illegible] الرواية [illegible] فليكفر [illegible] ثم بمعنى الواو مجاز [illegible]
[illegible] الامر [illegible] التكفير قبل الحنث [illegible]
الامر [illegible] والكلام سيق له واما بل فموضوع للاعراض عن الاول
[illegible] والاعراض [illegible] جاءنى زيد بل عمرو [illegible] على الف بل الفان [illegible]
انت طالق واحدة لا بل ثنتين [illegible] الكلمة [illegible] الغلط [illegible] الاخبار دون الانشاء [illegible]
[illegible] لا بل ثنتين [illegible] لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق
[illegible] لا بل ثنتين [illegible] العطف بالواو [illegible] لانه لما كان لابطال الاول واقامة الثانى مقام
الاول كان [illegible] اتصال الثانى بالشرط بلا واسطة [illegible]

افراد الثانى بالشرط بغير واسطة [illegible] اعلم ان كلمة بل لا تخ اما ان يكون ما بعدها مفردا او جملة فان كان [illegible] ما بعده
[illegible] فان كان [illegible] بعد موجب فلها معنيان احدهما الاعراض عن الاول لغلط او نسيان والاثبات للثانى
كما يقال جاءنى زيد بل عمرو ومعناه بل جاءنى عمرو لا زيد [illegible] فى كلام الله تع لاستحالة الغلط [illegible]
[illegible] بل [illegible] والثانى ان يكون لابطال الاول [illegible] اولى [illegible]
[illegible] فى كلام العباد [illegible] فى كلام الله تع [illegible] كقوله تع بل ادارك علمهم [illegible]
[illegible] وان كان ما بعدها مفردا [illegible] فان كان [illegible] جاءنى زيد بل عمرو [illegible] ان يكون [illegible] الغلط
[illegible] جاءنى عمرو [illegible] فى كلام الله تع والثانى ان يكون [illegible]
[illegible] فى كلام الله تع [illegible] بل كلمة لا لتأكيد النفى الذى يلزم من الاضراب [illegible] ان من قال لفلان
على الف درهم لا بل الفان يلزمه ثلثة آلاف [illegible] لتدارك الغلط [illegible] الاول
[illegible] ولم يصح رجوعه [illegible] لو قال لامرأته انت طالق واحدة لا بل ثنتين فانه يقع
الثلاث [illegible] لو قال لفلان على الف درهم لا بل الفان [illegible] لان مثل هذا
الكلام فى العادة يراد به [illegible] الاول [illegible] الزيادة [illegible] الاقتصار [illegible]
[illegible] ستون بل سبعون [illegible] بخلاف الطلاق لان التدارك
[illegible] الاخبار [illegible] الصدق والكذب [illegible] الانشاء لانه [illegible] ثنتين
[illegible] الاول ورجوعه لا يصح [illegible] انت طالق واحدة لا بل ثنتين [illegible]
[illegible] وقالوا
[illegible] ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين [illegible] اذا دخلت الدار
[illegible] لابطال الاول واقامة الثانى مقامه [illegible] بالشرط بلا واسطة [illegible] الاول [illegible]
ابطال الاول [illegible] الرجوع عنه [illegible] الثانى بالشرط بغير واسطة [illegible]
[illegible] كانه قال [illegible] انت طالق ثنتين ان دخلت الدار [illegible] دخول الدار يقع الثلاث [illegible]
بالشرط بلا واسطة [illegible] العطف بالواو [illegible] ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
وثنتين لان الواو للعطف [illegible] الاول [illegible] الحكم [illegible] الشرط بواسطة
الاول [illegible] واما لكن فللاستدراك بعد النفى [illegible]

الاستدراك

ربه لكن عمرو عن الى العطف به اى ليسمع منه النفي والكلام لما قبله بالعقد فان قال ما كان لي قط لكن لفلان آخر ان وصل فهو
للمقر له الثاني وان فصل رد على المقر لانه نفى من نفسه فاحتمل ان يكون نفيا من نفسه اصلا فيرجع الى الاول ويحتمل ان
يكون نفيا الى غير الاول فاذا وصل كان بيانا انه نفى الى الثاني باثبات الملك له بقوله لكن وكذا المقر له بقرض الف لو قال
لا ولكن غصب او المقر بثمن الجارية فقال لا ولكن لي عليك الف لزمه المال لان الكلام متسق لانه تبين ما اخرج انه
نفي السبب لا اصل المال بخلاف المتزوجة بمائة بقول لا اجيز النكاح لانه لكن اجيزه بمائة وخمسين او ان زوجني بخمسين فانه
يفسخ العقد لانه نفى فعله واثباته بعينه فلم يصح التدارك فعلم ان بل ولكن اشتركا في ان الحكم للثاني لكن الفرق بينهما
من وجهين احدهما ان لكن اخص استعمالا من بل لانها مختصة بالنفي وكان في الاصل للايجاب بعد النفي والاثبات اذا كان العطف الجمل
على الجمل والفرق الثاني ان لكن لا يجي الا بعد النفي بخلاف بل واحد الكاف عطف المفرد على المفرد اصل بعد ان قول المصنف
ووضع للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد واما في الجمل موجب الاستدراك بكلمة اثبات ما بعدها فاما نفي
الاول فبما يدل عليه وسواء النفي الموجود في صدر الكلام فلا يدل بانه دل على نفي الاول واثبات الثاني في سوى صورة
العطف وقد يشدد نونه فتنصب ناصبا للاسم ورافعا للخبر لا عاملا لكن المعنى لا يتغير والعوام يتوهمون التمثيل
بين المخففة والمشددة عن الى العطف به اى ليسمع منه النفي والكلام اى انتظامه وذلك بان يكون الثاني متصلا بالاول
ولا يكون آخر مناقضا لاوله وبيان ذلك في مسائل الجامع مما رجل في يده عبد فاقر به لانسان فقال المقر له ما
كان لي قط لكن لفلان فان وصل كلامه فهو للمقر له الثاني وان فصل فهو للمقر لان قوله ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه
عنه لكن يحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى احد فيكون ردا للاقرار فيرجع العبد الى الاول اى المقر
ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه في حق الاول فيكون تحويلا الى المقر له الثاني فاذا وصل به قوله لكن لفلان كان نفيا انه
نفي الملك عن نفسه الى الثاني فصار رجاء للاقرار ثم قبوله لاخر وان فصل كان نفيا لملكه اصلا فيصير بالنظر فصار ردا
للاقرار ولكن ليس للمقر فان قيل هي نفي الملك عن نفسه من الاصل فالاقرار بعد ذلك اقرار للغير بملك الغير وانه باطل
قلنا الاقرار يحتمل بالنفي فكان كالكلام واحد نفي الملك اولا لا تسمع في اصطلاح الادا اما عن ان الكلام موقوف على
آخره اذا كان في آخره ما يغير اوله اولان الكلام يحتمل التعدد والعامر فصدر الاقرار بعد ما على النفي فيثبت
الاقرار عن الانف وفيها رجل قال لفلان علي الف درهم فرض فقال المقر له لا ولكنه غصب فانه يلزم المال لان الكلام
متسق لانه بين ان الحق انه نفى السبب لا اصل المال وان قد صدقه في الاقرار باصل المال والاسباب مطلوبة للاحكام
فاذا لم يثبت التعاوت فيها ثم يصدقه له فيما اقر به سلم به المال فمن هذا لو قال لرجل الف درهم من ثمن الجارية التي

الاقرار

اسرها

٢٤٦

اسرها فما يسك فقال الجارية جاريتك ما بعتكها بيعك ولكن لي عليك الف درهم يلزمه المال لان الكلام متسق وقد
بين انه يصدق له في اصل المال فكذب في السبب لانه وقد يدعي سلامة الجارية للمقر ما لزم المال بخلاف ما لو زوج
الامة نفسها من رجل بمائة درهم بغير اذن مولاها فقال المولى لا اجيز ولكن اجيزه بمائة وخمسين او قال لكن اجيزه
ان زدتني خمسين فالعقد باطل لان الكلام غير متسق فان نفي الاجازة واثباتها بعينها لا يتحقق فيه معنى العطف
فيرتد العقد بقوله لا اجيز وقوله اجيزه بعد ذلك ابتداء بعد الانفساخ فيلغو فان الفاصل الاسم فقال فيه بحث
لان نفي الشيء بعد صريح في نفي العقد دون الذات ولا يلزم العبث في ذكر العقد وج يقعد النفي ليس نفي كون الاجازة
بمائة لا نفي الاجازة مطلقا ولو كان قوله بمائة وخمسين لدل السؤال الا انا نرد ان لو قال لا اجيزه بمائة وج يتسق ولا
يبطل الكلام كذا في جامع فاضي خان واما في مسائل الكتاب فلا ذكر الا المطلق فلا يرد واما او فهو يدخل بين
اسمين او فعلين فيتناول احد المذكورين فان دخلت الخبر افضت الى الشك لا انه موضوع له وان دخلت الابتداء
او الانشاء اوجبت التخيير والعامة فيهم قال هذا حر او هذا انه لما كان انشاء يحتمل الخبر اوجبت التخيير على اعتبار انه
فان في الحال بيان انشاء من وجه وشرط الصحة صلاحية المحل للايقاع فلم يملك بيعهما لو مات احدهما الطهار في الحج
صح في غير العيال وعلى هذا لو قال لثلث نسوة له هذه طالق او هذه وهذه طلقت الثالثة ويخير في الاوليين كانه
قال احديكما طالق وهذه طالق فقوله لا اكلم فلانا او فلانا وفلانا فاحنث لحنث لو كلم الاول وحده او الاخير لو كلم
احد الاخرين فالم يكلمهما لانه ادخل الشرك بينهما بحرف العطف وقوله لا اكلم يصلح للمثنى كما يصلح للواحد كانه قال لا اكلم
هذا او هذين بخلاف قوله طالق فانه لا يصلح للمثنى وعلى هذا لو قال لفلان علي الف او لفلان وفلان كان النصف
للاول والنصف للآخرين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في العبد ما لا الوا او الاخر او احد العينين وكان الاصل يتسق
به واعتبارا بالاقرار والوصية وبدل الخلع والعتق وبدل الصلح عن دم العمد وقال ابو حنيفة ان الحكم به المثل
لان الثابت بها احد الشيئين مجهول فلا يصح الموجب المتعين بخلاف المستشهد به لانه لا موجب له وعلى هذا قال مالك
الامام مخير في حد قطاع الطريق بين القتل والصلب كما في الكفارات لانا نقول انواع الجزاء مقابلة بانواع الجناية
فاوجبت التقسيم على حسب انواع الجناية كيف وقد تولى جبريل عليه السلام بهذا التقسيم لا يحار كما يورده في الكفارات لا
انواع في الجناية فيحسب اصلا فالاعتبار فاوجب التخيير وقد تستعار هذه الكلمة للعموم فيوجب عموم الافراد في موضع النفي
والعموم الاجتماع في موضع الاباحة والعد لو قال لا امرأته لا اقرب هذه او هذه صار موليا منهما ولو حلف لا اكلم فلانا
او فلانا يحنث اذا كلم احدهما لانه اعتبر عموم الافراد فلا مر قوله فلانا او فلانا حيث لم يحنث ما لم يكلمهما

ولو قال لا أكلم أحدا إلا فلانا أو فلانا كان له أن يكلمهما جميعا لأن أو هنا بمعنى الواو ولو قال لا أقربكما إلا فلانا أو
فلانا فليس يقول فيهما ولو قال بري فلان من كل حق لي قبله إلا دراهم أو دنانير له أن يدعي المالين جميعا لأنه
موضع الإباحة ألا يرى أنه يستثنى من الحظر والفرق ما بين التخيير والإباحة أن الجمع بين الأمرين في التخيير يجعل المأمور
مخالفا وفي الإباحة موافقا وإنما يعرف ذلك بدلالة تدل عليه وقد تكون أو بمعنى حتى أو إلا أن عند فساد العطف لاختلاف
الكلام ويحتمل ضرب الغاية مثل قوله تعالى ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم ولو قال والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل
هذه الدار الأخرى كان دخل الأخرى أولا انتهت اليمين لأنه تعذر العطف لاختلاف الكلامين من نفي وإثبات والغاية
صالحة لأن أول الكلام حظر وتحريم وهو يحتمل الامتداد فيلقونه ذكر الغاية فلذلك وجب العمل بحاله وأما حتى
فللغاية حقيقة إن كان ما قبلها يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح دلالة الانتهاء كما لو حلف أن يلازم غريمه حتى يقضيه
الدين أو قال عبده حر إن لم أضربك حتى تصيح أو تشتكي بيدي أو يغشى عليك أو تبكي أو يشفع فلان أو حتى يدخل
الليل حنث لو أقلع قبل هذه الغايات حنث بخلاف قوله حتى يموت أو حتى أقتلك لأنه يحمل على الضرب الشديد بدلالة العرف
ثم يستعمل للعطف لما بين العطف والغاية مناسبة بمعنى التعاقب مع قيام معنى الغاية تقول جاءني القوم حتى زيد ورأيت
القوم حتى زيدا أما أفضلهم أو أرذلهم ليصلح غاية وتقول أكلت السمكة حتى رأسها بالنصب أي أكلته أيضا وقد يدخل على
جملة مبتدأة على مثال واو العطف إذا استعملت لعطف الجمل وفيها غاية مع ذلك فإن كان خبر المبتدأ مذكورا فهو خبره
وإلا يجب إثباته من جنس ما قبله تقول ضربت القوم حتى زيد غضبان وأكلت السمكة حتى رأسها إلا أن الخبر غير مذكور
فيها فيجب إثباته من جنس ما سبق على احتمال أن يثبت إليه أو أن حتى أي رأسها مأكول أو مأكول غير مأكول ومثل هذا
يكون في الأفعال المجزاة إذا كان ما قبلها يصلح سببا وما بعدها جزاء لا غاية بمعنى لام كي قال الله تعالى وقاتلوهم حتى
لا تكون فتنة أي كيلا تكون فتنة وقوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول بالنصب على الوجهين أحدهما إلى أن يقول
الرسول فلا يكون فعلهم سببا لمقالته ويمتد فعلهم [illegible] بمقالته على ما هو موضوع الغاية والآخر وزلزلوا لكي يقول الرسول
فيكون فعلهم سببا لمقالته ويقرأ بالرفع بمعنى العطف أي يقول الرسول وإنما تعذر الحقيقة استعير للمجاز بمعنى لام
كي كما في قوله إن لم آتك غدا حتى تغديني فأتاه ولم يغده لم يحنث لأن الإحسان لا يصلح منهيا للإتيان
بل هو سبب له فإن كان الفعلان من واحد كقوله إن لم آتك حتى أتغدى عندك يتعلق البر بهما لأن فعله لا يصلح جزاء
لفعله فحمل على العطف بحرف الفاء لأن الغاية تجانس التعقيب ومن حروف الجر أما الباء فلأنه للإلصاق ولهذا تصحب
الأثمان لأنه تبع وأبدا يلصق التابع بالمتبوع فلو قال بعت منك هذا العبد بكر من حنطة [illegible] يكون الكر ثمنا

فإنه يتعين إليه ولو قال كر من حنطة بهذا العبد يكون الحنطة سلما في العبد إلا مؤجلا ولهذا قلنا في قوله إن أخبرتني بقدوم
فلان أنه يقع على الصدق خاصة بخلاف قوله إن أخبرتني أن فلانا قد قدم وكذا لو قال إن خرجت من الدار إلا بإذني لا بد من
الإذن في كل خروج لأن المستثنى خروج ملصق بالإذن بخلاف قوله إلا أن آذن لك حيث ينتهي بالإذن مرة ولو قال أنت
طالق بمشيئة الله تعالى أو بإرادته لم يقع كقوله إن شاء الله ثم الشافعي جعل الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم للتبعيض وقال مالك
للصلة وهذا [illegible] المسح والإلصاق [illegible] التوكيد الذي هو [illegible] بل الباء للإلصاق وعرفناها إذا دخلت
في آلة المسح كان الفعل متعديا إلى محله فيتناول كله لأنه أضيف إلى جملته كما قال مسحت رأس اليتيم بيدي ومسحت الحائط
بيدي وإذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعديا إلى الآلة تقديره فامسحوا أيديكم برؤوسكم أي ملصقة برؤوسكم
فلا يقتضي استيعاب الرأس لأنه [illegible] فإنه يلصقه ببعض وضع آلة المسح وذلك لا يستوعب في العادات فيصير المراد
به أكثر اليد فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق ولا يلزم الاستيعاب في التيمم لأنه ممنوع على رواية الحسن عن أبي حنيفة
وعلى ظاهر الرواية عرفناه بالسنة المشهورة أو بإشارة الكتاب لأنه شرع خلفا والخلف من تنصيف يبقى ما وراء النصف
من الأصل والاستيعاب شرط في الأصل فكذا هنا وعلى للإلزام في قوله لفلان علي ألف درهم إلا أن يصله بالوديعة
ودخل في المعاوضات كاستعمال الباء لأن اللزوم يناسب الإلصاق فاستعير له وإن استعملت في الطلاق فكذلك عندهما وعند
أبي حنيفة للشرط حتى أن من قالت له امرأته طلقني ثلاثا على ألف فطلقها واحدة لم يجب شيء لأنها للزوم والشرط يناسب الوقوع
[illegible] بالباء بلا مقابلة وذلك معنى الشرط والجزاء فصار بمنزلة الحقيقة والحكم الإتحاد تعذر حملها على
الإلزام لو حملها على الطلاق [illegible] على أن يطلقني [illegible] المعاوضات [illegible] معنى الشرط
[illegible] وإنه [illegible] للشرط قال الله تعالى يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئا أي بهذا الشرط فلو قال رئيس الحصن
آمنوني على عشرة أن العشرة سواه والخيار في تعيينهم إليه لأنه شرط ذلك لنفسه [illegible] على حاله ولو قال آمنوني
وعشرة أو فعشرة أو ثم عشرة فالخيار إلى من آمنهم وقد يكون بمعنى من قال الله تعالى إذا اكتالوا على الناس يستوفون
أي منهم وكلمة من للتبعيض [illegible] أعتق من عبيدي من شئت عتقه له أن يعتقهم إلا واحدا منهم [illegible]
[illegible] لأنه وصفه بصفة عامة وقد تكون لابتداء الغاية في قوله خرجت من الكوفة وللتمييز في قوله درهم
من فضة [illegible] أصل الوضع [illegible] أهل اللغة [illegible] إذا دخلت الخبر أفضت إلى الشك
لأنه أخبر بمجهول [illegible] في قوله جاءني زيد أو عمرو ولا شك أن [illegible] أحدهما [illegible] لا يوقع الشك [illegible]
[illegible] في الابتداء أي [illegible]

اما الحكم اسدا مثل اضرب زيدا او عمرا فيفيد التخيير لانه لو ولا احدهما مرسلين ولا يتصور ايقاع الفعل على
الكل فينتفي الجمع ضرورة التمكن من الامتثال وكذا اذا استعمل في الانشاء كقوله كن هذا حرا او هذا او وجب التخيير لانه
لدفع الابهام ويستعمل او في التخيير والاباحة وعلى هذا قوله جالس الحسن او ابن سيرين الا ان يراد بالتخيير معنى يشمل
الاباحة والدليل عليه [illegible] هذا حر او هذا الحر [illegible] احدهما الا ان هذا الكلام لو كان
انشاء يحتمل الخبر لانه [illegible] وضعه الاصلي حتى قال محمد في الزيادات لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر لا يعتق العبد ولكنه
في الشرع صار انشاء فاوجب التخيير على احتماله [illegible] ان يكون محلا الى التخيير بان لو وقع على هذا او على هذا باعتبار الانشاء
والبيان باعتبار [illegible] الانشاء [illegible] صلاحية المحل [illegible] فلو قال احد العبدين لا يملك المولى
[illegible] ولو كان اظهارا [illegible] صلاحية والاظهار [illegible] لو كان خبرا ولو كان
انشاء [illegible] لما كان مجبورا لان المرء لا يجبر على الانشاء [illegible] طالق او [illegible]
[illegible] الحال [illegible] الاولين [illegible] احدكما طالق [illegible] قوله والله لا
اكلم فلانا او فلانا [illegible] لو كلم الاول [illegible] ولا يحنث لو كلم احد الآخرين ما لم يكلمهما [illegible]
[illegible] الطلاق [illegible] والثالث بحرف الواو ولم يذكر [illegible]
خبر الاول [illegible] لا اكلم [illegible] ان يكون خبرا للواحد يصلح ان يكون خبرا للمثنى [illegible]
لا اكلم [illegible] لا اكلم هذا ولا اكلم [illegible] الآخرين ما لم يكلمهما [illegible]
[illegible] الطلاق [illegible] الخبر المذكور للاول [illegible] لان يكون خبرا للمثنى [illegible]
[illegible] الخبر المذكور او لا خبر للثاني بل يكون ان يكون
[illegible] قال محمد [illegible] الزيادات [illegible] احد [illegible] او [illegible]
[illegible] وقال الامام [illegible] زيد والعمرو [illegible]
[illegible] ان [illegible] العطف [illegible] هذا [illegible] هذا الاصل [illegible]
لو قال [illegible] الاول والثاني [illegible] الاول [illegible] ان [illegible]
[illegible] الاية [illegible]
[illegible]
[illegible]

او الاعلى

او الاعلى [illegible] الاول [illegible] الفعل والكسر [illegible] واحد [illegible] الاول [illegible]
بالاقرار [illegible] على [illegible] الخلع [illegible] الصلح [illegible]
[illegible] الاول بالاجماع [illegible] النكاح [illegible] المسمى
او الكل معلوما قطعا [illegible] الطريق [illegible] المسمى معلوما قطعا [illegible] الموجب
الاصل [illegible] النكاح [illegible]
[illegible] الامام [illegible] قطاع الطريق [illegible] ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم
من خلاف او ينفوا من الارض [illegible] او التخيير والكلام محمول على [illegible]
[illegible] المذكور جزاء [illegible] معلومة عادة [illegible] او قتل او [illegible]
[illegible] الانواع [illegible] الجناية والمذكور اجزية [illegible] الانواع
[illegible] الجناية [illegible] الاجزية على انواع الجناية [illegible]
[illegible] من الوجه والجلد او القطع [illegible]
[illegible] انواع الجزاء [illegible] الانواع الجناية
على [illegible] الجناية [illegible] الاجزية [illegible] الاسلمي [illegible]
رسول الله [illegible] رسول الله [illegible] الى النبي [illegible] القتل واخذ
المال [illegible] القتل [illegible] المال [illegible] الاضافة [illegible]
من الارض [illegible] الانواع [illegible] انواع الاجزية [illegible]
الجناية [illegible] الحنث [illegible] المجمع
[illegible] العموم [illegible] النفي الاباحة [illegible]
عموم الافراد في موضع النفي وعموم الاجتماع في موضع الاباحة اما الاول [illegible] آثما او كفورا
[illegible] آثما او كفورا [illegible] واحدا
[illegible] في موضع النفي [illegible] الاباحة
[illegible] الآخر [illegible]
[illegible]

لا اكلم فلانا او فلانا فانه يحنث اذا كلم احدهما لانه بمعنى لا اكلم فلانا ولا فلانا بخلاف قوله لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا فان له
ان يكلمهما جميعا لان الاستثناء من الحظر اباحة فكانت كلمة او واقعة في موضع الاباحة فاوجبت عموم الاجتماع وان بعينه قوله
تعالى ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن الآية ولو قال لا اقربكن الا فلانة او فلانة لا يكون موليا منهما ولو نوى الايلاء من كل
حتى لو قبل الا دراهم او دنانير له لم يلزمه الا لانه استثنى من الحظر لان هذا الايراد جرم على [illegible] الدعوى فيكون
الاستثناء منه استثناء من الحظر معنى فيكون اباحة فيكون عاما وهو في ماهية الاباحة والحصر ليس يرجع معها الى التخيير لجعل المامور
في الفاء في الاباحة مواقعها في النهي عنه او الاصبع [illegible] الى الحصر لجعل المامور كان الاستثناء ناقصا [illegible] الآخر
كذا هنا وفي المسائل الثلاثة لما ثبت ان الحصر [illegible] سبق لا انها ام [illegible] ومعنى الغاية في قوله تعالى حتى يطهرن من
امر الله وللعطف في قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم فاجتنبوا الرجس من الاوثان اي بامر الله وقد يكون صلة اي زائد قال
الله يغفر لكم من ذنوبكم فان الاخفش [illegible] من الاوثان الا الرجس [illegible] الاية لو قيل ان الله يغفر الذنوب جميعا مقول
على البعض [illegible] وهو الحق لا زيادة في الاولى لا الامور [illegible] وفي علمه [illegible] قولهم ما من رجل ومن رجل
من جهل وشبهه والاساس [illegible] الاسس لاصلاح المعنى ليس له معنى الاول عموم نوح او الحين ومعنى الغاية اي [illegible]
والتسليم الحاجي لجاز ان يغفر الذنوب جميعا لبعضهم ويغفر بعضها لبعضهم له من الذنوب لا يغفر ما لا كذنوب المظالم
وقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان ان الا صار من في الآية زائد لجاز الرابع واما الله انها للبيان
فيها لا اما يعود الى ما يقدم الى الغاية ان يوارد بالعطف معناه المصطلح عندهم اما لو ارادوا معناه اللغوي الذي هو اعم من البيان
فلا وهو الزيادة في الكلام اما كونها يستغنى عنها لصحة الكلام بدونها او تكون فيها حالها لعدم صحة الكلام وقول على
ان المراد ذكر السياق وهذا توجيه [illegible] حسن [illegible] بالسلف اي حمل على الصلة بعين بعذر حقيقته
وهي [illegible] وكذا بمعنى الحاجة اي اتمام الكلام للحكم به كما يصح من ان يكون مفسرا لقوله ان كان مالي بين من
الدراهم الاثلثة فاذن في بين اربعة بغير ولو قال لزوجها اخلعني على ما في يدي من الدراهم ولي يدها درهم او
درهمان يلزمه ثلاثة دراهم لان من تبعيضيه لا لاختلال الكلام بدونه وهي سبق للتبعيض لا يصح الكلام بدونه بمعنى
حمل على الصلة بان يكون باعتبار بعذر حمله على معناه الحقيقي المجازي كما في قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وبان يكون باصلاح
الكلام بدونه ليراد لصح الكلام والامر من ان يكون مفسرا كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان فانه لولم [illegible]
من اشتمل الكلام لان الاوثان لا لاهو ان يكون من [illegible] البدل [illegible] البدل [illegible] ان يكون بين الغلط
[illegible]

لكان او مستقلا

لكان او مستقلا كما ذكره الامام ابي الحاجب ولم توجد بيانا وعلى هذا قال محمد لو قال ان كان ما في يدي من الدراهم الا ثلثة
فاذن في بين اربعة بغير وكذا لو قالت المراة لزوجها اخلعني على ما في يدي من الدراهم او من درهم فاذن في يدها درهم او درهما
يلزمها ثلثة دراهم لان من صلة صلة لاختلال الكلام بدونه لما ذكرنا في الاوثان ووجه اخراجه لا يمكن حمل الدراهم على
بيان الغلط والا كان في ذكر طاعة بيان الكل او للابعاد ومنها الى المذكور وعلى بيان البعض والثلاثة ليست بعض ما اراده
من الموصول سواء اذا كان الدراهم معروفا واما اذا كان منكرا فلان ادوات التكثير المعرفة في المعرفة الجنس وسواء الجمع
والى ما سبق ان [illegible] البر كلمة من للتبعيض لانه لو قال اعتق عبدي من شئت ما لم يصح [illegible] الضابطة قالوا ما ذكر العلامة
التفتازاني انه كل موضع ثم الكلام بعينه وكيف استعمل على صراحة ام من للتبعيض والا للتبعيض بلا مراد العلامة من
قوله الكلام اذا كان تاما او غير تام بعين ما قال الى رد المجرور الا انه فان معنى لها خالعني على ما في يدي كلام تام بعينه
فيما جاز الاقتصار عليه وقوله من غير تام حين لا يجوز الاقتصار عليه ومراد المحل من الانفصال وعدمه بمعنى طرح
الى رد في المجرور فلا تعني له واما الى فلانتهاء الغاية فان دخلت في الطلاق في قوله انت طالق الى شهر او يولد على
نوى وان لم يكن له نية تاخر وقوعه عند ما حلا فانه لا تباشر ما بعد غلى والاصل في الغاية او كان فيما يسبقه بعد ط
في الحكم كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل والى بيان لي قوله بعد منكر من الحائط الى الحائط الآخر ساوله صور
الكلام كالمرافق والعدد فان الى في الغاية في الخيار يدخل وكذا الآجال في الايمان في رواية الحسن لان مطلقه يقتضي
الاسقاط في الاجال الدين والاجارات لان مطلقه لا يقتضي الاساند وفي الاقرار من درهم الى عشرة وفي قوله انت
طالق من واحدة الى ثلث لم تدخل الغاية الثالثة لان صدر الكلام لم يتناوله واما دخلت الغاية الاولى للضرورة
وعند هما تدخل لانه لا يستعمل بعينه تعالى سرح المصر الى الكوفة وان دخلت في الطلاق كما في قوله انت طالق امراته
انت طالق الى شهر فلا على قول بعض لان نوى التنجيز يقع في الحال ويلغو آخر كلامه وان نوى التاخير يتاخر الوقوع
الى مضي الشهر وان لم يكن له نية تاخر وقوعه الى مضي الشهر عندنا خلافا لزفر وهو يقول بان تاجيل الشيء لا يمنع
ثبوت اصله كتاجيل الدين لكنا نقول انا تاخر ما دخلت عليه لغة ومنها دخل على اصل الطلاق وهو بمعنى الاضافة بالتعليق
والاضافة فاوجب باضرتها فاما اصل التاجيل لا يحتمل التاخير بالتعليق يجعلنا كلمه الى ثم على التاخير الى ثم من الغايات
ما لا يدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة ومنها ما يدخل كقوله تعالى فحيات القرآن من اوله الى آخره والاصل فيه ان الغاية ان كان
قائما بنفسه بان يكون له وجود قبل التكلم ولا يكون مفتقرا الى المغيا لم يدخل في الحكم لان الحد لا يدخل في المحدود
[illegible]

لا المسجد الاقصى فانه لا يعدل عن هذا الاصل لو نوى وان كان غير قائم فيقبضه بان صدر الكلام لا يتناوله كان ذكر الغاية لاخراج
ما وراءها كما في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان صدر الكلام لا يتناوله او فيه شك لا يدخل ويكون ذكر الغاية لمد الحكم اليها
كذا قاله شمس الائمة والهداية قال الاوجه ان الغاية والخيار يدخل لان مطلقه يقتضي التأبيد فالواقع في قوله علي الى الخيار
بعد السبع ليكون ذكر الغاية لاخراج ما وراءها وكذا في الاجل في الايمان بان قال لا اكلم فلانا الى [illegible] وكذا يدخل الغاية
في رواية الحسن عن ابي حنيفة رح لان المطلق يقتضي التأبيد فذكر الغاية لاخراج ما وراءها ولا يدخل في ظاهر الرواية لان في حرمة
الكلام وحرمة الكلام بالكلام في موضع الغاية شك فلا يدخل بالشك وفي قوله لفلان علي من درهم الى عشرة
وقوله لامرأته انت طالق من واحدة الى ثلث لم يدخل الغاية الثانية عند ابي حنيفة رح لان صدر الكلام لا يتناوله واما يدخل الغاية
الاولى للضرورة لان الثانية واقعة ولا تكون ثابتة قبل وجود الاول [illegible] وعندهما يدخل الغايتان لان [illegible] الغاية
[illegible] فلا يكون غاية ما لم يكن موجودا ووجود العاشر بوجوده والثالث بوقوعه فلا يكون [illegible] العاشر والثالث
واما في الظرف ويراد [illegible] حذفه واثباته كقوله ان صمت الدهر واقع على الابد وفي الدهر على ساعة
والاوجه [illegible] قوله انت طالق غدا وفي غد [illegible] او نوى آخر النهار ان حرف الظرف اذا سقط اتصل الطلاق
بالغد بلا واسطة فيقع في كله [illegible] الاول فلا يصدق في القضاء واذا لم يسقط حرف الظرف صار مضافا الى جزء
مبهم فيكون [illegible] ما ابهمه فيصدق في القضاء كما انضيف الى مكان ومع الحال الا ان يراد اضمار الفعل [illegible]
بعد الشرط زمانا او مكانا ويصدق [illegible] حذفه واثباته في ظروف الزمان كقوله ان صمت العمر [illegible] حر واقع على
الابد وقوله ان صمت في الدهر واقع على ساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل [illegible] بعد الشروع حنث لوجود الصوم
[illegible] ثم [illegible] في قوله انت طالق غدا وفي غد [illegible] سواء حتى لو نوى آخر النهار في قوله في غد لا يصدق
قضاء كما لا يصدق في قوله غدا لان الغد ظرف في الحالين فلا يختلف حكمه بحذف حرفه واثباته كقوله [illegible] يوم الجمعة
في يوم الجمعة [illegible] في قوله في غد [illegible] آخر النهار يصدق قضاء وديانة وفي قوله غدا لا
يصدق قضاء ويصدق ديانة لان حرف الظرف اذا سقط يصير الفعل بلا واسطة فيقتضي استيعابه لانه
شابه المفعول به [illegible] يوم الجمعة بخلاف في يوم الجمعة لانه وقوعه في جزء منه [illegible] قوله اخذت الدراهم ومن
الدراهم [illegible] انت طالق غدا [illegible] بالغد بلا واسطة [illegible] استيعاب الغد فلا بد
ان يقع في اوله [illegible] فلا يصدق في القضاء [illegible]
[illegible]

٢٤١ والله والانه [illegible] كما لو طلق [illegible] لسانه فيكون [illegible] ما وصفنا لما انهم لا يعتبرا الحقيقة كلامه فيصدقه
القاضي واذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول متعينا لوقوع الطلاق [illegible] لسبقه وعدم المزاحم وان اضيف الى ظرف
المكان فيقول انت طالق في الدار او في مكة فانه يقع الطلاق عليها في الحال حيثما يكون لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق
فالطلاق اذا وقع في مكان يكون واقعا في الاماكن كلها والمعنى [illegible] المكان الداخل فيه حرف في يقولك في مكة
موجودا في الحال فيكون التعليق به تنجيزا للطلاق [illegible] فانه معدوم بالتعليق به يكون تعليقا [illegible] ببطل التعليق
[illegible] الا ان يراد به اضمار الفعل [illegible] المصدر [illegible] في دخولك الدار [illegible] الشرط [illegible] الوقوع لوجود
الدخول [illegible] حكم الشرط فيصدق ديانة لا قضاء لان اللفظ يحتمل لكنه خلاف الظاهر ويستعار للمقارنة
[illegible] قوله انت طالق في دخولك الدار او قال انت طالق في مشيئة الله او في ارادته واخواتهما مع
شيء كقوله ان شاء الله الا في علم الله لانه يستعمل في المعلوم وانه لا يصح شرطا لان الشرط ما يكون على خطر الوجود
[illegible] لما يستعار للمقارنة اذا نسب الى الفعل فيقول انت طالق في دخولك الدار لان الفعل لا يصلح ظرفا ولكن بين
الشرط والظرف مناسبة [illegible] المقارنة [illegible] ويصير بمعنى الشرط ثم ان كان الفعل سابقا او موجودا
في الحال يكون تنجيزا وان كان منتظرا يتعلق الطلاق بوجوده [illegible] محمد في الزيادات لو قال انت طالق في مشيئة الله
او في ارادته لم يطلق كانه قال ان شاء الله لان في بمعنى الشرط فكان تعليقا بما لا يوقف عليه فلا يقع وكذا اخواتها
من الرضا والمحبة الا في علم الله [illegible] لو قال انت طالق في علم الله فانها تطلق في الحال لانه يستعمل في المعلوم عند الاطلاق
يقال علم ابي حنيفة رح اي معلومه ويقول اللهم اغفر لنا علمك فينا اي معلومك وعلى هذا المعنى لا يصلح شرطا لان الشرط
ما يكون معدوما على خطر الوجود [illegible] كذلك فيكون تنجيزا [illegible] ان يقول العلم بانه المعلوم [illegible] يكون هذا
تنجيزا ان لو كان وقوع الطلاق [illegible] الساعة معلوم الله [illegible] غير معلوم [illegible] ان يكون معلوم الله [illegible] وقوع
فيكون تعليقا بما لا يوقف عليه [illegible] ان يجعل شرطا [illegible] هذا [illegible] ان لو كان المراد من العلم نفس العلم
واما اذا كان المراد منه المعلوم فلا لان المعنى ح يكون انت طالق مع كون تطليقك معلوم الله وذلك تنجيز محض
فان قيل انت طالق في قدرة الله لم يطلق وان استعملت في المقدور [illegible] الاستعمال فيه [illegible] قدرة الله
على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه والمحذوف كالمذكور [illegible] فلم يكن هذا اطلاق اسم القدرة على المقدور ومثله
لا يختص [illegible] المعلوم [illegible] صفاته وسائر المقدورات معلوم [illegible]
[illegible]

وانما مثل بمعنى والله معناه الاولى ان الانسان والبصر لا يكون الا الى آثار قدرته فكان الاثر محذوفا في مسمى الاسم
العدل على المقدور والمجرور كالمذكور فلم يكن هذا اطلاق اسم العدل على المقدور ومثل هذا الحذف لا يحسن في العلم لان
المعلوم لا يكون اثر العلم الاولى ان دار اليه هو وسماته وسائر المقدورات احصيها اذ الساتر قد يكون بمعنى
الجمع معلوم الله هو ولا يطلق اسم الاثر على المعدوم لان الاثر موجود ولا على العدم لان الحدوث من لوازم الاثر
فلم يكن اطلاق اسم العلم على المعلوم من باب الحذف والاضمار ولهذا لان يقول بعض هذا ينبغي ان يمنع الطلاق في الحال لان
العدل ومن الصفة الموثق ما يثبت له هو دائما فيكون تعلقها بالموجود فيكون تجزيا والوجه ما ذهب اليه الامام بدر
الملة العتابي في الفرق بين مسألة العلم والعدل ان العلم صفة ذاتية لله هو حتى لا يمنع نفعه عنه هو فان فيكون يتعلق
بالموجود والعدل ان كان صفة ذاتية لله هو ايضا الا ان المراد بها هنا المقدور فالآية لم يعد ربما منع القادر ول
بالمحسوس التسريد واليه هو لا يقدر شيئا وهو لا يقدر مقدار كالمشيئة   ولو قال لفلان علي عشرة دراهم في
عشرة دراهم يلزمه عشرة لانه لا يصلح للظرف الا ان ينوي به مع او واو العطف فح يلزمه عشرون لان العدد لا يصلح
للظرف فيلغو الا ان ينوي به معنى مع او واو العطف فيصدق والعدد معناه انه لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة
في واحدة ان نوى معنى الواو يقع واحدة وان نوى معنى مع يقع ثنتان لا يقال لما تعذر الحمل على حقيقته يحمل على
ح ان كما يقول زيد لان عند بعض وحده الى ر لا يسلمن واحد منها العموم المرجح فيصلح للالغاء على ان الاصل
في النوع الرابع ملاحظة الحال فاسكت   ومن ذلك حروف القسم وهي الباء والواو والتاء وما وضع لذلك وهو
ايم الله فاصله ايمن الله وهو جمع يمين عند البصريين ولا اشتقاق له عند اهل الكوفة ومما يؤدي معنى القسم لعمر الله
وهو البقاء واللام للابتداء ومعناه والله الباقي والاصل في حروف القسم الباء فانه للالصاق ويدل على ضد الحروف
والواو استعيرت مكان الباء لانها تناسبه صورة لانهما من مخرج واحد ومعنى لمعنى الالصاق فيهما ثم استعيرت التاء
مكان الواو توسعة لصلات القسم لكونهما من حروف الزوائد فالباء لاصالتها تدخل على المظهر والمضمر وسائر
الاسماء والصفات وكذا في الكتابة ما يقول به وبك لافعلن كذا ولم يكن لها اختصاص بالقسم والواو لا تدخل الا
على المظهر لا تقول احلف وله ولما صارت التاء خلفا عن البدل اصل الواو انحطت رتبتها عنها فلا تدخل الا على
اسم الله وحده لانه هو المقسم به غالبا وقد تحذف حروف القسم تخفيفا تعالى الله لافعلن بالنصب عند اهل البصرة
وبالخفض عند اهل الكوفة اي ومن حروف المعاني حروف القسم [illegible]
[illegible]

جمع ملس واحذو لونه في حسبان القسم وعند الكوفيين وهو مفرد مشتق من اليمن كلمة وضعت للقسم لا اشتقاق لها ان لا اصل
لها والهمزة فيها للوصل ولهذا اسقط في الدرج ومما يؤدي معنى القسم قولهم لعمر الله واللام فيه للابتداء والعمر
بالضم والفتح البقاء الا انه اوثرت الفتحة للخفة وان كانت الضمة اعرف وخبره محذوف والتقدير لعمر الله قسمي به والبقاء
من صفات الله تعالى فيكون يمينا كانه قال وبقاء الله والاصل في حروف القسم الباء التي للالصاق لانها توصل الفعل الى
اسم الله المحلوف به وتلصقه به ومن يدل على هذا حذف فعل الرجل بان يقول اقسم او احلف بالله والواو وقد استعيرت
من الباء للقسم لمناسبة بينهما صورة لاتحاد مخرجهما وهو ما بين الشفتين ومعنى لان الباء للالصاق والعطف الالصاق
المعطوف بالمعطوف عليه ثم استعيرت التاء بمعنى الواو توسعة لصلات القسم لما بينهما من المناسبة لكونهما من حروف الزوائد
فالباء لاصالتها تدخل على المظهر والمضمر يعني يقول بالله وبه لافعلن وكذا تجوز دخوله على سائر الاسماء والصفات
يقول بالرحمن وبعزة الله وقدرته وكذا تدخل في الكنايات يقول بك وبه لافعلن فلم يكن لها اختصاص بالقسم لا لها حقيقة يقول
في الالصاق [illegible] ولا يشكل ان قوله وكذا في الكنايات [illegible] والواو لا تدخل الا على المظهر يقال احلف الله ولا
وكل لافعلن فحط رتبته عن رتبة الاصل ولما كان التاء دخيلا على البدل في القسم انحطت رتبتها عنها فقيل لا
تدخل الا على مظهر واحد وهو اسم الله لانه هو المقسم به غالبا وما رواه الاخفش من ترب الكعبة شاذ وقد تحذف
حروف القسم تخفيفا تعالى الله لافعلن بالنصب عند اهل البصرة وهو الاصح لانه لما حذف الجار اوصل الفعل به تعالى
استغفر الله ذنبا استغفر الله الا انه مطرد في كلامهم وبالخفض عند الكوفيين بتقدير الجار فان ابى
الحاق الا انه لا يجوز حذف الجار في اضمار [illegible] بل يقولون الله لافعلن   ومن ذلك
اسماء الظروف وهي مع للمقارنة وقبل للتقديم وبعد للتأخير وحكمه في الطلاق [illegible] قبل اصله ان الظروف
اذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده وان لم يقيد كان صفة لما قبله اما الحق من الاسماء [illegible] لا
معانيها الا انها اتصلت بالاسماء اتصالا كالحروف فيها مع [illegible] للمقارنة حقيقة وان كان قد يستعمل بمعنى بعد قال الله تعالى
ان مع العسر يسرا اي بعد العسر [illegible] لو قال لامرأته انت طالق [illegible] الدار [illegible] طلقت في الحال لان
القبلية [illegible] قبل ان [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

وسعد للمسافر وحكمه في الطلاق وضده حكم قبيل حتى لو قال لعبد الموطن انت طالق واحد سعد واحد يطلق ولو قال بعدها واحد
وبعده واحد والاصل فيه ان الظرف اذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده وان لم يقيد كان صفة لما قبله يقول جاني زيد
قبل عمرو والمعنى سبق زيد وان قلت قبله المعنى سبق عمرو وان اوقع الطلاق في الماضي اوقع في الحال لان من ضرورة
الاسناد الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع ولا يملك الاسناد فصار كانه ايقاع اذا الحقت بهذا استعمل عليك تخريج المسائل
وعند الحيض فلو قال لفلان عند ذي الركان والمعنى ولو قال انت طالق كل يوم طلقت واحدة ولو قال في كل
يوم او عند كل يوم او مع كل يوم طلقت ثلثا في ثلثة ايام وكذا انت علي كظهر امي كل يوم كان ظهارا واحدا ولو قال في كل
يوم او مع كل يوم او عند كل يوم يجدد عند كل يوم ظهارا لانه اذا حذف اسم الظرف كان الكل ظرفا واحدا واذا اثبت صار
كل يوم بالعبادة ظرفا لان الحيض يقع الحنطة ذو اللزوم الا ان تعال دين ولو قال انت طالق كل يوم طلقت واحدة
ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم طلقت ثلثا في ثلثة ايام وكذا لو قال انت علي كظهر كل يوم ظهارا واحدا ولو قال
في كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم يجدد عند كل يوم ظهارا لانه اذا لم يذكر كلمة الظرف كان الكل ظرفا واحدا فلا يثبت الا طلاق
ظهارا واحدا ان يكون الا تام واذا ذكر كلمة الظرف صار كل يوم بانفراده ظرفا وانما يتحقق ذلك اذا وقع الطلاق او
ظهار في يوم ومن ذلك حروف الاستثناء والاصل فيه الا وغيره من الاسماء تستعمل صفة للتكرير وتستعمل استثناء يقول
لفلان علي درهم غير دانق بالرفع فعليه درهم تام ولو قال بالنصب يكون استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وكذا
لو قال لفلان علي دينار غير عشرة بالرفع يلزمه دينار ولو نصبه فكذلك عند محمد رح وعندهما يلزمه دينار الا قدر
عشرة دراهم منه والاصل فيه ما صار الوضع الا وانما غيره لعموم الاسم لكونه مضافا الى ما بعده وتستعمل صفة للتكرير
وتستعمل استثناء يقول لفلان علي عشرة دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة ولو قال غير دانق بالنصب يكون استثناء
فيلزمه درهم الا دانقا وقيل هذا مذهب الكوفيين واما عند البصريين فيجوز ان لا يفرق في الحكم في الرفع والنصب فيلزمه
خمسة دوانق وكذا لو قال لفلان علي دينار غير عشرة دراهم يلزمه دينار تام ولو قال غير عشرة بالنصب فكذلك عند الطرفين
عند محمد وعندهما يلزمه دينار الا قدر قيمة عشرة دراهم منه بناء على ما سبق في باب البيان ان الاستثناء في الدراهم
من الدنانير يجوز عندهما خلافا لمحمد ومن ذلك حروف الشرط وهي ان واذا واذاما وكل وكلما ومتى ومهما وحرف
ان هو الاصل لانه حرف دخل على كل امر معدوم على خطر الوجود ليس بكائن لا محالة يقول ان زرتني اكرمتك ولا تقول ان جاء
غد اكرمتك وانه ان يمنع العلة عن الحكم [illegible] الطلاق فانت طالق [illegible]
[illegible]

او العاطفة او صلة وسميتها حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان وهي حرف وهي ان واذا واذاما وكل وكلما ومتى
ومهما وحرف ان هو الاصل لانه ليس فيها معنى الوقت وانما يدخل على امر معدوم على خطر الوجود ليس بكائن لا محالة اي لا يكون
على الوجود ولا مقطوع الانتفاء يقول ان زرتني اكرمتك ولا تقول ان جاء غد اكرمتك وانما تقول اذا جاء غد وانه ان يمنع
العلة عن الحكم اي يمنع العلة من الانعقاد حتى يبطل التعليق بوجود الشرط فيسعد بالتعليق علة عندنا خلافا للشافعي
فان عنده انه يمنع الحكم عن العلة فلو قال لامراته ان لم اطلقك فانت طالق بلا نية انها لا تطلق حتى يموت فيطلق في آخر
حيوته لان الشرط عدم فعل التطليق منه وقد لا يتحقق الا بالياس عن الحيوة فاذا قرب موته على وجه لا يسع فيه
انت طالق تسع آنت فعدم وجد الشرط فيطلق بلا فصل وكذا اذا ماتت يطلق قبل موتها بساعة لطيفة لا يسع فيها
كلمة التطليق وفي النوادر لا يطلق بموتها لانها ما لم تمت لا يتطلق الزوج مقصور وبعد موتها لم تبق محلا للطلاق
بخلاف الزوج فاذا اشرف على الهلاك وقع الياس عن فعل التطليق منه والصحيح ان موتها كموته لانها اشرفت على الموت
فقد وقع الياس عن ايقاع الطلاق لان لا يسع للتطليق بالطلاق وذلك العدم في الزمان صالح لوقوع الطلاق فوجد الشرط والحل باق
مع واذا يصلح للوقت والشرط على السواء عند نحويي الكوفة وهو قول الصاحبين وعند البصريين هو قول لهما
انها للوقت وقد يستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها بحال بيانه فيمن قال لامراته
اذا لم اطلقك فانت طالق ولم ينوشيا قال الزوج لا يقع حتى يموت احدهما مثل ان وقال لا يقع كما فرغ من الكلام مثل
متى لان الشرط يقتضي خطرا وترددا فيما اصلح واذا يدخل على امر كائن او منتظر لا محالة كقوله تع اذا السماء كورت
وقال اذا جاء الشتاء ولا يجوز ان يقال ان الا انه يستعمل للشرط مع قيام معنى الوقت مثل متى مع اي الجزاء
في متى لازم الا في غير موضع الاستفهام ومع هذا لا يسقط عنه الوقت فلان لا يسقط عن اذا والجزاء بها غير لازم
اولى ولهذا لو قال انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس مثل متى بخلاف ان وابو ح رح انه اعتبر ما قال اهل
الكوفة واصح الفراء يقول الشاعر استغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل واذا ثبت هذا ان
الوجهان على التعارض وقع الشك في الطلاق في خروج الامر من يدها فلا يثبت بالشك او انه عند نحويي الكوفة
مشترك بين الوقت والشرط واذا استعملت للشرط لم يبق فيها معنى الوقت اصلا ويصير بمعنى ان وهو قول ابي ح وعند
البصريين وهو قولهما انه حقيقة انها موضوعة للوقت ويستعمل في الشرط مجازا من غير سقوط معنى الوقت عنها مثل متى فانها
للوقت لا يسقط [illegible] فانت طالق فان عني به الوقت يطلق في الحال
[illegible]

وقع عن المعنى ان اذا وجد وجد بعد النفي لكنه ان يطلق لها فلم يطلق وقع الطلاق مثل متى لها الشرط المحض
خطرا الى الوجود وبه ان ان يكون وبين ان لا يكون واذا انه حل محل امر كائن او مستقبل مطلق الوقوع
كقوله ان دا السمكي كونين وسوكان الى حالة والى الا ادا الشبا فتناسب لا امور مستقبلة الا انه يستعمل للشرط مع قيام
معنى الوقت مثل متى وما لهما لا استدراك من معنى الوقت لم الى المجازاة التي لا يلزم الى عن موضع الاستفهام بقال متى العبارة ومع
هذا الا سقط عنها معنى الوقت فلان لا يسقط عن اذا والى انا بها عن لا ارتسه بل من الى جيز الجواز اولى والعدا الوقات
امراته انت طالق اذا لم اطلقك لا تطلق حتى يموت احدهما ولو قال متى لم اطلقك تطلق كما سكت ولو قال ان شئت فلانا ان شئت
والزوج اعتبر ما قال امرأتي الكوفة وسوا ان اذا عند ... محل الشرط وانه استعمل بدون السابق استغنى بها عند ...
ركبا بالنفي واذا استكمل حصاصه سجد بعده ان يتمسك به لذم وجود الفاء في الجزاء ... وله سطر واذا انه ...
الوجهان ان معنى الوقت ومعنى الشرط ... واحتمل الشرط لا يقع الطلاق ... لو حمل على الوقت يقع الطلاق فلا يقع
بالشك وكذا اذا استعملاه وقع الشك في خروج الامر من يدها بالقيام والاشتغال بعمل آخر ... متى لم يخرج الامر من
يدها فلا يخرج بالشك   واما متى فانها للوقت ولكن لما كان الفعل يليها دون الاسم حمل في معنى الشرط فصح
المجازاة بها مع قيام معنى الوقت وفي كلما معنى الشرط لان الفعل يعقبها دون الاسم وفي كلها ايضا من حيث ان
الاسم الذي يعقبها موصوف بفعل لا محالة ليتم الكلام وتمامه معنى الشرط لو قال زوجي من اتى لو بسبب ... قال
انت طالق لو دخلت الدار بمنزلة قوله ان لان فيها معنى الترتب فعمل عمل الشرط وكذا لولا يستعمل لنفي الشيء لوجود
غيره وقال محمد في قوله انت طالق لولا دخولك الدار انها لا تطلق وجعل هذه الكلمة بمنزلة الاستثناء فلا اعتماد
بالمعاني والمستعمل باعتبار الوضع ولكن لما كان الفعل يليها دون الاسم حصل فيه معنى الشرط في غير موضع الاستفهام قال
متى ماتنه تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد وجزم بها فاذا قال لامراته متى لم اطلقك فانت طالق طلقت
كما سكت لوجود وقت سكت فيه لم يطلقها فيه ولكن فيه معنى الشرط لا اختصاص حوالها على الفعل ولكن اثر الشرطية
واكد لك كلما كلمة كل للتسبب للشرط وللتمام ... العلى في حروف الشرط لان الاسم يليها دون الفعل والاخرى انما يتعلق بالافعال
دون الاسماء الا ان فيها معنى الشرط من حيث ان الاسم الذي يعقبها يوصف بفعل لا محالة ليتم الكلام ... لكن الفعل يصح
فيه الشرط ... لو قال كل رجل ياتيني فله درهم ولو قال كل رجل فله درهم اصلا لا يكون ... بالفعل ... ان
الفعل يصير كالتي في معنى الشرط ... ان ... وكل ... فيها ...
معنى الشرط ... من ... ما ... لم ...

وقلت لا انه لو يفيد معنى الترتيب فما يكون به فما يكون في المستقبل فعلت عمل ... الشرط على الفعل المستقبل فيما يكون
موقوفا فالطلاق الى متى قال ابو الحسن الاسوارى لو جزم بها الفعل لم يصر شرطا الا بالنية كما لو رفع الفعل
بعد ان يخرج عن الشرط ويقع الطلاق والعتاق في الحال وفصل الرفع والجزم سواء لان العوام لا يميزون
بين وجوه الاعراب وكذلك لو عدم الشرط اصلا لو دخلت الدار فانت طالق يقع الطلاق في الحال عند ابي الحسن
لان جواب لو لانه حل محله الفاء وكذلك ذكر القاضي ابو عاصم العامري ... انها تطلق حالا لم يدخل والمعنى ان كلمة
لو لما فيها معنى الشرط جاز دخول الفاء في جوابه وكذلك لولا استعملت لنفي شيء لوجود غيره قال محمد رح
لو قال انت طالق لولا دخولك الدار لا تطلق اصلا فجعل هذه الكلمة بمنزلة الاستثناء وهذا لان كلمة لولا لما كان لامتناع
الشيء لوجود غيره بعد جعل دخول الدار مانعا من وقوع الطلاق قال الله تعالى ولولا رهطك لرجمناك ولولا فضل الله
عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين ... ذكر ... في ... الشرط   ومن ذلك كيف وهو
سؤال عن الحال فان استقام والا بطل قال الزوج في قول الرجل انت حر كيف شئت انه اتباع اى الطلاق يقع
الواحدة ويبقى الفضل في الوصف والعدد مفوض اليها بشرطية الزوج وقالا ما لا يحتمل الاشارة فحاله
ووصفه بمنزلة اصله يتعلق الاصل بتعلقه وهو للسؤال عن حال الشيء فان استقام السؤال عن الحال والا يكون لغوا
الشيء ... والاعتبار ... قول ابي ح رح والعتاق في قول الرجل انت حر كيف شئت انه يقع الحرية ويلغو
كيف شئت لانه لا حال للحرية فلا يتعلق مشيئته ... تطليقة انت طالق كيف شئت انه يقع واحدة رجعية
ضرورة ان اصل الشيء لا يتعلق بوصفه في الوجود ويثبت الاولى ان الطلاق ... الا امر الرجعة والبينونة
والخفة والغلظة وكونه بسبب ... وكذا له ان يثلث الواحد ويجعل الوصفين ههنا ... يقع واحدة
ويبقى الفضل في الوصف من البينونة والعدد من الزيادة على الواحدة مفوضا اليها فيصح عند مشيئتها ادا ...
بنية الزوج والا لغت عندهما لا يثبت الطلاق ولا العتاق بدون المشيئة في المجلس لان ما لا يتأتى فيه الاشارة
المحسوسة من الامور الشرعية فحاله ووصفه بمنزلة اصله ... الشيء من حيث ان كل واحد منهما ما لا يشار اليه فيتعلق اصله
ضرورة تعلق وصفه ... جميع الاوصاف لما يتعلق بمشيئتها الا اصل بدون الوصف لا يتصور ... فلا يكون ... الا
بدون الوصف   واما كم فهو اسم للعدد ... فلو قال لها انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ وتوقف
بالمجلس لانه ليس فيها ما ينبئ عن الوقت ... فلو قال انت طالق اين شئت
... ما لم تشأ في المجلس لانه لا ... ذكر ... المشيئة ...

على الحال بخلاف الزمان لان له تعلقا بوقت الايقاع خصوصا وعموما فان قيل اذا لغا ذكر المكان بقي
قوله انت طالق شئت فلم تعلق بها قلنا الظرف جامع المظروف كالشرط جامع المشروط فعند تعذر
الظرف جعله يصير كناية عن الشرط مجازا والله الموفق والمعين قال كم شئت او كم ما شئت يكون قال لامرأته
انت طالق كم شئت لم يطلق ما لم تشا لان المشيئة واقعة في نفس الواقع لان العدد نفس الواقع فقد
علق جميع الاعداد بمشيئتها وانما يعتبر جميع الاعداد جعلنا مشيئتها اذا تعلق اصل الطلاق بها
وان كان اسما للعدد والمبهم منها ان تشاء الواحد والثنتين والثلاث وتوقف المشيئة بالمجلس
لانه ليس فيها ما ينبئ عن الوقت بل هو طارئ على الحال فيقتصر الجواب على الحال واما اين وحيث فكل واحد
منهما عبارة عن المكان لانهما من اسماء المكان فلو قال انت طالق اين شئت او حيث شئت لا يقع ما لم تشا في
المجلس لان هذا ايقاع الطلاق في مكان تحقق فيه المشيئة ولا تعلق للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر
تعلق المشيئة في الطلاق فيقتصر على المجلس بخلاف الزمان لان للطلاق تعلقا به فوجب اعتبار الزمان خصوصا
كما في انت طالق غدا وعموما كما في قوله انت طالق متى شئت فان قيل لما لغا ذكر المكان بقي قوله انت طالق
من شئت فيقتضي ان يقع الطلاق في الحال ولا يتعلق بالمشيئة كما لا يتعلق في الدخول في قوله ان دخلت الدار
قلنا بين الشرط والظرف تآخي من حيث ان الظرف يجامع المظروف كالشرط يجامع المشروط فعند تعذر
حمل الظرف على حقيقته يصير كناية عن الشرط مجازا فان قيل اما يبطل بالقيام عن المجلس اذا
قال لها راسي اذا او متى ما لم تطلق صار كقوله في راس ان اول من كلها في راس اذا او متى قلنا لان
ان اصبت فان الشرط وعدم دخيل به فصار كقوله في راسها اول من كلها في راس غدها
والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب